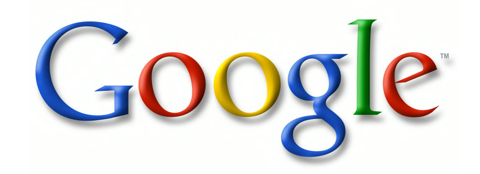
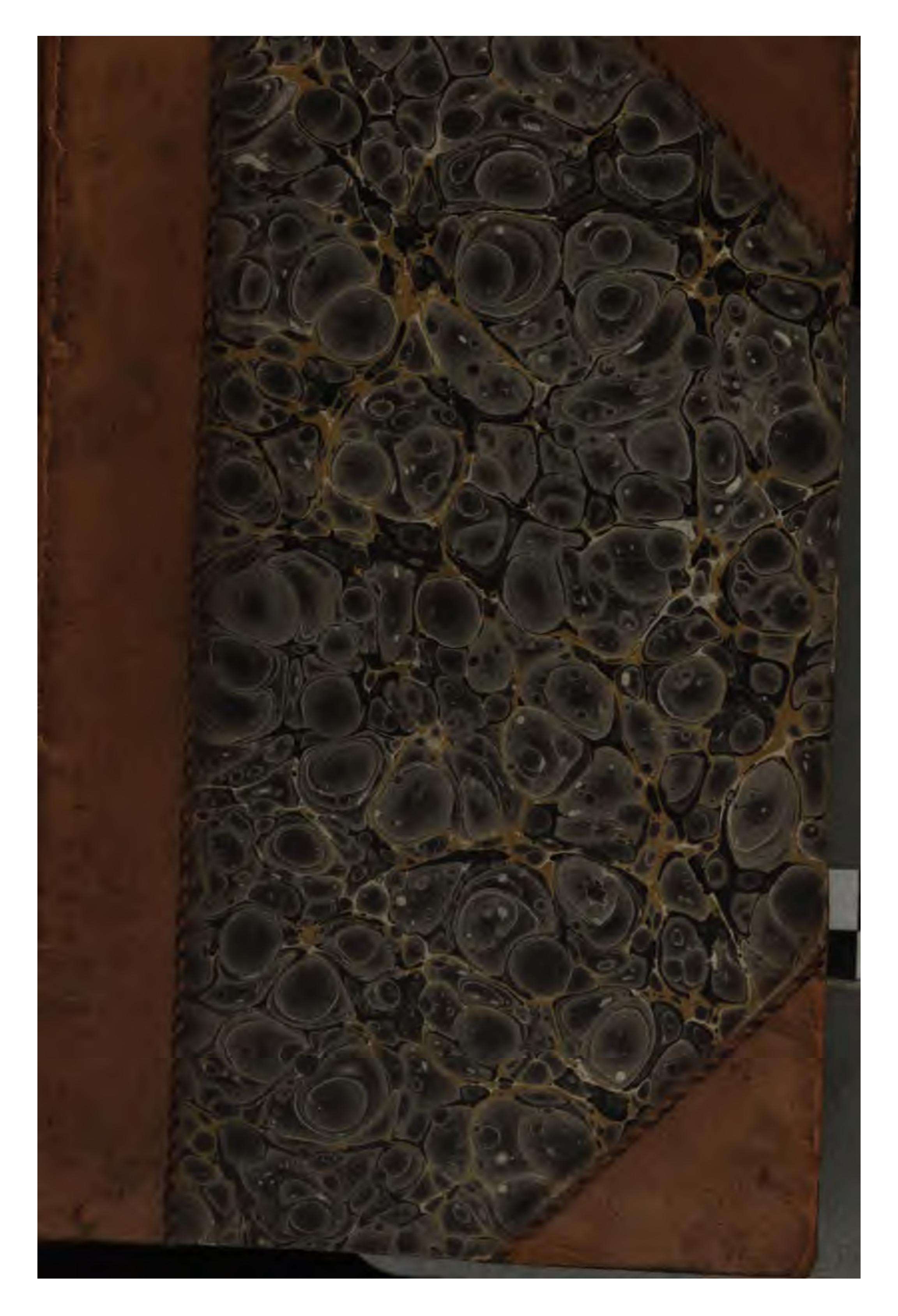




schrift

für

nd philosophische
ritik,

mehreren Gelehrten

usgegeben

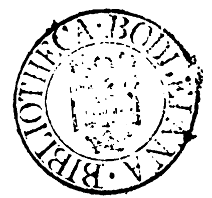
von

H. v. Fichte,
Philosophie a. D. in Stuttgart,

rmann Ulrici,
hilosophie an der Universität Halle,

und

J. U. Wirth,
Pfarrer zu Winnenden.



Neue Folge.

:tundfunfzigster Band.

Halle,
C. E. M. Pfeffer.
1868.





Zeitschrift
für
Philosophie und philosophische Kritik,

im Vereine mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

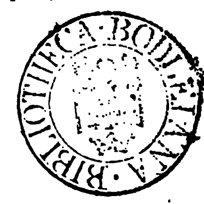
von

Dr. J. H. v. Fichte,
o. ö. Professor der Philosophie a. D. in Stuttgart,

Dr. Hermann Ulrici,
o. ö. Professor der Philosophie an der Universität Halle,

und

Dr. J. U. Wirth,
evangel. Pfarrer zu Winnenden.



Neue Folge.

Zweiundfunfzigster Band.

Halle,
C. E. M. Pfeffer.
1868.





Zeitschrift

für

Philosophie und philosophische Kritik,

im Vereine mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

Dr. J. H. v. Fichte,

o. ö. Professor der Philosophie a. D. in Stuttgart,

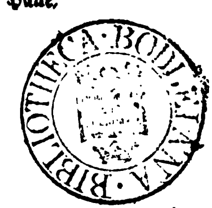
Dr. Hermann Ulrici,

o. ö. Professor der Philosophie an der Universität Halle,

und

Dr. J. U. Wirth,

evangel. Pfarrer zu Winnenden.



Neue Folge.

Zweiundfunfzigster Band.

Halle,

C. E. M. Pfeffer.

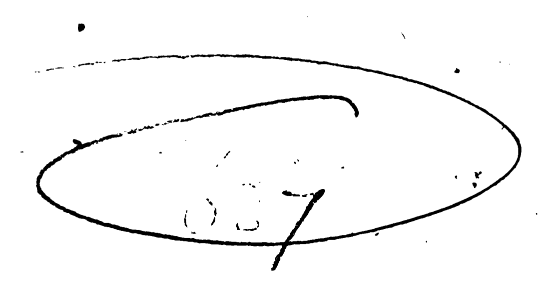
1868.

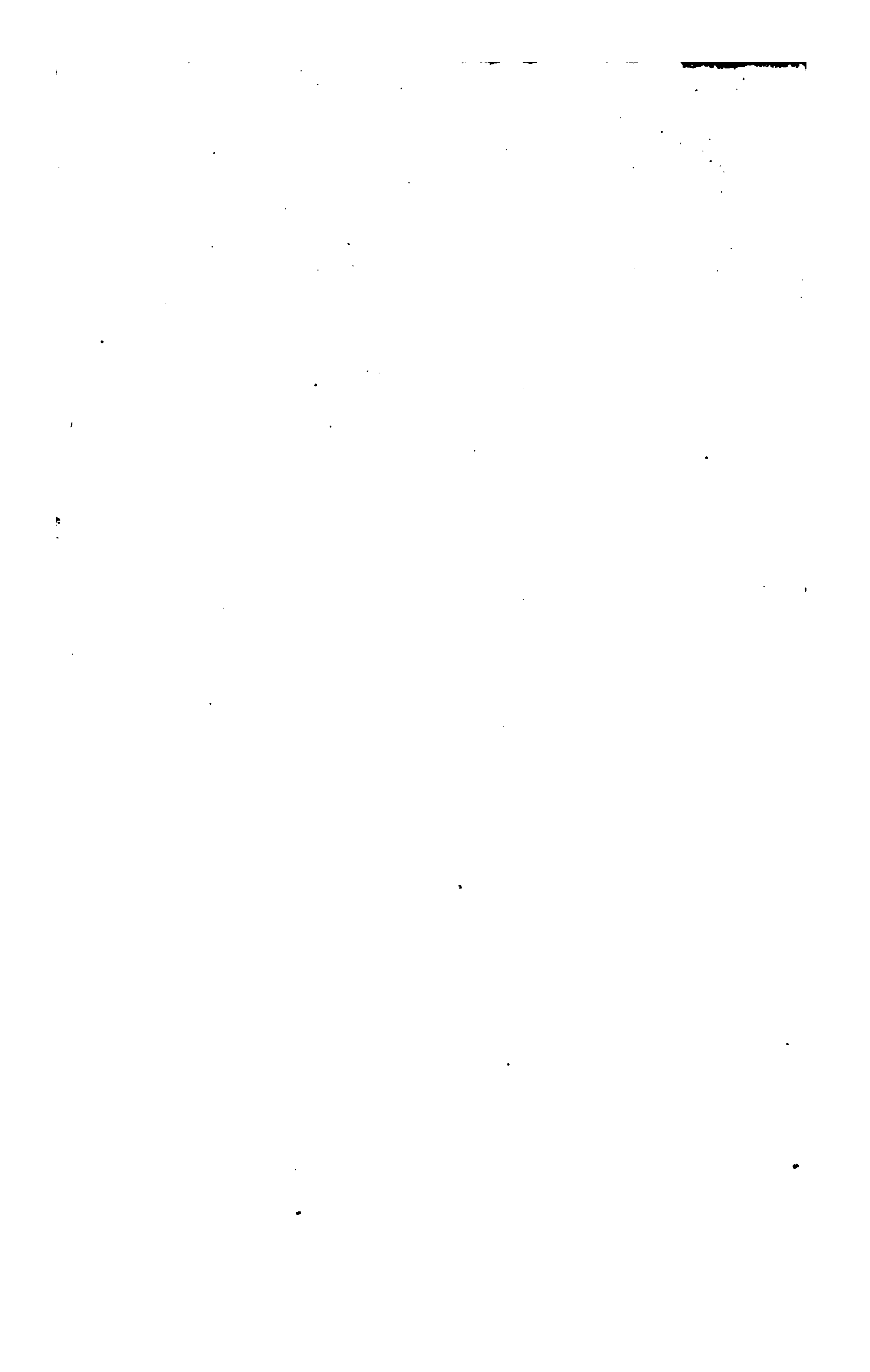
Adelsbrief alles höheren Geisteslebens. Gewiß, der majestätische Strom der Philosophie wird unzählige Flüsse und Bäche speisen, diese werden Mühlen treiben und Verkehr vermitteln, aber sein Lauf ist auf das Eine Ziel gerichtet: in den Ocean göttlichen Erkennens zu münden. An welchem Punkte dieses Laufes unsre Gegenwart angekommen, welche Strecken zunächst zurückzulegen seyen: dies ist es, was uns im Folgenden in der Kürze beschäftigen soll.

Halten wir Philosophie streng geschieden von jeder andern Wissenschaftsart, empirischer und intuitiver oder theologischer, so kann ihre Arbeit im besten Falle nur vorbereitend, oft genug wird sie nur beschwichtigend seyn, es sey denn Eines mit unumstößlich erwiesener Gewißheit gefunden: ein Princip der Ableitung, welches selbst wieder abzuleiten auch im gründlichsten Erkenntnißstreben kein Bedürfniß zu entdecken wäre. Denn, die Arten von Gewißheit hinweggedacht, welche in sicherer, erfahrungsmäßiger Thatsächlichkeit einerseits, in einer unbedingten Eingenommenheit des individuellen Gemüths andrerseits liegen — welche letztere für die Wissenschaft überall noch objectiver Bestätigung bedarf —, bleibt der Philosophie nur noch die dritte zu suchen übrig, auf welche jene „Verwunderung" hinweist, die schon von den größten Denkern der Hellenen der Anfang der Philosophie genannt wurde. Es ist dies die Verwunderung über das Seyn überhaupt, nicht über dieses oder jenes Seyende oder eine und die andere Eigenschaft desselben, sondern darüber, daß überhaupt Seyn ist, und erst in Folge dessen die Verwunderung über Einzelheiten, die sich als daseyende die Anerkennung erzwingen: also kurz die Verwunderung über alles bloß Thatsächliche, Factische. Daher ist Dasselbe, was der Erfahrungswissenschaft als Resultat gilt, der Philosophie erst Problem: sie beginnt, wo Empirie aufhört. Denn wo diese über den unmittelbaren Thatbestand hinaus auf die Entdeckung unwahrnehmbarer Zusammenhänge ausgeht und Gesetze als Endresultate finden will, da ist sie von jener Verwunderung über das thatsächliche Seyn selbst ergriffen, insofern schon mit Philosophie vermischt: wenn sie aber dabei

nicht völlig zur Philosophie wird, so sind ihre Ergebnisse, weil inductiv gewonnen, doch nicht absolut gewiß, und, wären sie es auch, so wären es doch nur wiederum Facta, factisch bestehende Zusammenhänge und Gesetze, über deren gerade So- und Nicht-anderssein, über deren Seyn überhaupt, die Verwunderung nur von Neuem beginnen müßte. Bloß factisch in diesem Sinne aber, Anlaß demnach zu philosophischer Weiterforschung, ist Alles, was vom Subjecte nur anerkannt ist als seiner Anerkennung unvermeidlich, ohne von ihm begriffen zu seyn nach dem Woher des objectiven Seyns selbst. Wollte uns demnach etwa eine Mehrheit von Ausgangspunkten für die Ableitung sich darbieten, vielleicht weil das Abzuleitende auf keine Einheit sich bringen zu lassen scheint, so wäre auch solche Mehrheit nur ein Factum, dessen Seyn oder Gewesenseyn anzuerkennen uns nur abgedrungen wäre und aufgedrungen als unbegriffener Endpunct unsrer aufsteigenden und Anfang unsrer absteigenden Wissenschaft. Woher solche Mehrheit im Anfange der Welt? Warum gerade Mehrheit in dieser oder jener Anzahl, warum Zweiheit, warum Dreiheit? Warum überall nicht bloß Einheit? So würde die Philosophie, die Verwunderung über alles bloß thatsächliche Seyn und Soseyn, nicht aufhören zu fragen, den Kindern und den Narren, als den unerbittlichen und aller Beschwichtigung unzugänglichen Wahrheitszeugen, darin gleich, daß sie willkürlich kein letztes Warum und Woher setzen kann. Gibt es philosophische Ableitung, so gibt es also doch niemals philosophische Ableitung aus mehreren Anfängen. Also aus Einem. Aber ist nicht auch der Eine, der doch nicht wieder abgeleitet seyn könnte, ein objectiv unbegriffenes, dem Subjecte nur aufgedrungenes, wenn auch noch so von unten her, doch niemals von oben vermitteltes — Factum?

Wenn diese Frage bejaht werden müßte, so wäre Philosophie, wie wir ihren Begriff bestimmen, ein Unding, und jene Verwunderung über das Seyn eine Krankheit. Hier kann also die Erörterung nicht vermieden werden, was diese Verwunderung eigentlich für Hintergrund und Inhalt habe, und was die ihr









Zeitschrift

für

Philosophie und philosophische Kritik,

im Vereine mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

Dr. J. H. v. Fichte,

o. ö. Professor der Philosophie a. D. in Stuttgart,

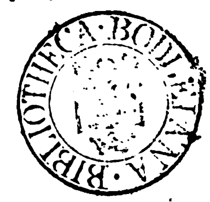
Dr. Hermann Ulrici,

o. ö. Professor der Philosophie an der Universität Halle,

und

Dr. J. U. Wirth,

evangel. Pfarrer zu Winnenden.



Neue Folge.

Zweiundfunfzigster Band.

Halle,

C. E. M. Pfeffer.

1868.

m. E. hinreichend begründete Ueberzeugung aussprechen: die Geschichte der Philosophie setzt sich in der Linie von Kant, Fichte, Schelling, Hegel, welche ich mit vielen Anderen für die Linie jenes Hauptstromes anzusehen nach Obigem gedrungen seyn muß, sie setzt sich in dieser Linie nach Hegel nicht durch eine Vielheit von Diadochen fort, sondern durch Christian Hermann Weiße, den vor Kurzem so jäh von uns geschiedenen.

Die oben begründete principielle Stellung schien zwar dem Begriffe des Möglichen, der „Potenz", schon von Schelling eingeräumt zu seyn in der epochemachenden Schrift „über das Wesen der menschlichen Freiheit" oder doch in den Stuttgarter, Erlanger und Münchener Vorträgen und ungedruckten Schriften, welche dem ersten Auftreten Weiße's in jenem Sinne vorausgingen, und Weiße selbst war früher der Meinung, daß er sich mit dem entscheidenden Schritte, der ihn von Hegel trennte, der umgebildeten Schellingschen Lehre anschließe. Allein diese Meinung beruhte auf Erwartungen, welche der Nachlaß Schelling's nicht erfüllt hat. Sie beruhte nicht und konnte nicht beruhen auf der Schrift von der Freiheit; denn diese, ob sie gleich von einem „Grunde" in Gott redete, von welchem Gott als existirender unterschieden werden müsse, erklärte doch den Grund selbst wieder zu einer Existenz, ja zu einer solchen, wozu der actuelle Gott wieder sich als Prius verhalte*), und weiterhin ordnete sie beiden göttlichen Principien noch ein drittes über, den Ur-

81) Recension in der Protest. KZ. (1857, No. 33, wozu man vgl. 1856, No. 38, S. 890 u. 901 ff.) ist doch nur eine mit edler Hervorhebung des Anzuerkennenden verbundne Ablehnung Baaders. Der verehrte Verkünder der Baaderschen Lehre möge mir verzeihen, wenn ich hieran noch die Bemerkung knüpfe, daß seine Behauptung (a. O. S. 81), Weiße fasse die Schöpfung als Emanation, vollkommen unwahr ist, und ihn zur Bestätigung dieses Protestes auf die ganze „Philosophische Dogmatik" verweise, endlich seinem kühnen Vorwurfe, Weiße habe keine Logik und keine Encyklopädie geschaffen (S. 82), mit der Frage begegne, ob er die „Schöpfung" einer Wissenschaft erst von der Verwandlung der sie betreffenden Collegienhefte und zahlreichen Abhandlungen in ein ihren Titel tragendes Buch datire?

*) Schelling's WW. I, 7, S. 358.

grund oder Ungrund, welcher dennoch nicht minder deutlich als Wollen und Wirken, ohne dahinterliegende Potentialität, beschrieben ist*). Damit stimmt das häufig angezogene Wort überein**): „Es gibt in der letzten und höchsten Instanz gar kein anderes Seyn als Wollen. Wollen ist Urseyn, und auf dieses allein passen alle Prädicate desselben: Grundlosigkeit, Ewigkeit, Unabhängigkeit von der Zeit, Selbstbejahung." Bei dieser Anschauung aber ist es, wie die nach Schelling's Tode veröffentlichten Schriften zeigen, im Wesentlichen geblieben. Die berühmte Unterscheidung einer „positiven" und einer „negativen" Philosophie wollte der letzteren nicht, wie die bekannte Vorrede von 1834 hoffen ließ, das Reich einer objectiven Möglichkeit zutheilen, welche auch dem Urseyn vorauszudenken, sondern eine bloß subjective Vorbetrachtung, die unter der hypothetischen Frage steht: wenn das Seyn gesetzt werden sollte, wie würde es allein seyn können? — und nur insofern von „Möglichkeiten" handelt. Im objectiven Sinne kannte Schelling nur ein oberstes Seyn, einen actus purus, durch welchen alle Potenzen erst Potenzen seyn sollen***). Aehnlich konnte auch J. H. Fichte, der dem Weißeschen Gedanken der objectiven Urmöglichkeit auf das Schärfste entgegentrat†), dennoch den Glauben an ewige Wahrheit als den Inbegriff aller Möglichkeiten theilen, den er aber aus einem Urwirklichen erst ableiten oder darauf zurückführen wollte††). Einer objectiven Scheidung zwischen dem Absoluten reiner Möglichkeit und dem Urseyn, so daß ersteres die Voraussetzung des letzteren bildet, hat sich vor Weiße oder mit ihm gleichzeitig am meisten angenähert K. Ch. Fr. Krause, wenn er

---

*) Schellings WW. I, 7, S. 406 ff.

**) Daselbst, S. 350, vgl. S. 385.

***) Man vgl. z. B. die höchstmerkwürdigen Worte aus seinem philosophischen Kalender von 1853: WW. II, 1, S. 387 Anm.

†) Vgl. seine Abhandlung „Der Begriff des negativ Absoluten und der negativen Philosophie" in dieser Zeitschrift, 10. Bd. S. 255 ff.

††) A. a. O. S. 264, 288, und neuerlich in derselben Zeitschrift, 50. Bd. („Ch. H. Weiße's Lehre und mein philosophisches Verhältniß zu ihm"), S. 291 f.

in seinen spätern Schriften Gott in der Benennung „Wesen“ oder nach seiner wundersamen Spracherfindung „Orwesen“ als den Urgrund faßt, aus welchem die allgemeinsten Kategorien alles Seyns wie in der Hegelschen Logik gewonnen werden, unterschieden von dem „Urwesen“, welches die Gottheit als der Welt gegenüberstehend bezeichnet, während ein dritter Name, Om, Omwesen, der Gesammteinheit des Universums, dem Einen ungetheilten gottweltlichen Organismus aufbehalten ist.*) Aber was der Sache nach zu solchen Unterscheidungen allein veranlassen und berechtigen konnte, ist von Krause selbst aus der Hand gegeben: auch jenen Urgrund denkt er als die Gottheit in ihrer ganzen, bewußten Seynsfülle**).

Es kann nicht meine Absicht seyn, hier zu wiederholen, in welchem Sinne und Zusammenhange jener Grundgedanke Weiße's, der ihn aus dem Banne Hegel's befreite, von ihm aufgestellt worden. Zu dem darüber Bekannten füge ich hier nur das Unbekanntere, daß Weiße niemals als Schriftsteller oder Docent Hegelianer von reinem Wasser gewesen. Seine erste Aeußerung über Hegel, die zugleich eine kritische war, im handschriftlichen Nachlasse in dem Bruchstücke eines Tagebuchs aufgefunden, ist von Anfangs 1825***), aus der Zeit vor der ersten Ankündigung eines philosophischen Collegs, und bestimmt den Zeitpunkt der ersten Einführung Weißes in die Hegelsche Philosophie auf den December 1823; zwischen diesem Zeitpunkte aber und jener

*) S. Krauses „Vorlesungen über das System der Philosophie“, 1828, S. 416. „Vorlesungen über die Grundwahrheiten der Wissenschaft“ 1829, S. 225 f.

**) S. Vorlesungen über das System der Philosophie, S. 374 ff.

***) Den Wortlaut habe ich mitgetheilt in der Vorrede zu den kürzlich von mir herausgegebenen „Kleinen Schriften zur Aesthetik“ von Weiße, S. V f. — Das Datum konnte ich, obwohl das ganze Fragment nur Monatsdaten ohne Jahreszahl enthält, mit Sicherheit ermitteln aus den Worten: „Von Neuem ging ich in diesen Tagen durch Schellings und Hegels kritisches Journal der Philosophie, welches mich vor 14 Monaten zuerst in die Hegelsche Philosophie eingeführt hatte“, und aus einer Erwähnung seines Buchs über Homer. War der zuerst genannte Monatsname, Februar, der von 1826, so wäre die erste Einführung in die Hegelsche Philosophie im

Aeußerung ist keine Schrift von ihm erschienen. Und jene erste an Hegel geübte Kritik, vierzehn Monate nach dem ersten Bekanntwerden mit Hegel, enthält im Keime die ganze Weiterentwicklung des Weißeschen Denkens. Denn sie erklärt in der Rangfolge der Offenbarungen des absolutes Geistes in der Menschheit die Wahrheitserkenntniß, welche für Hegel das letzte Endziel und die vollendete Gottgleichheit war, für die erste, nur grundlegende Stufe, welche durch die Kunst und zuletzt durch das ethische Handeln überstiegen werde. Hierin lag bereits der Gedanke eingehüllt, daß das erste, logische Absolute nur das Reich des Möglichen darstelle, zu welchem die Realität des Schönen und Guten erst die Erfüllung bringe. Nur mit einer Veränderung der Terminologie tritt derselbe Gedanke zum ersten Male öffentlich, und zugleich in breiterer Ausführung und Begründung auf in der Vorrede zur „Darstellung der griechischen Mythologie" von 1828, wo das logische Absolute bereits als die bloße „Anlage" bezeichnet ist für den Gehalt, welchen Kunst und Religion allein zu entfalten vermögen*). Darauf folgte die Schrift „Ueber den gegenwärtigen Standpunkt der philosophischen Wissenschaft", 1829, welche durch eine sorgfältige Kritik der Hegelschen Logik das Resultat gewann: zu dem überall nur durch Freiheit hervorzubringenden Realen verhalte sich die „reine Idee" des logischen Absoluten nur als M ö g l i c h k e i t solcher Freiheit**).

Aus dem Begriffe der reinen Möglichkeit, der Urpotenz alles Seyns, das darin Enthaltene auf dem Wege denknoth-

Winter 1824 auf 1825 geschehen, als bereits der Katalog mit der Ankündigung eines Collegs von Weiße „über die Principien der Philosophie nach Hegels Encyklopädie" zum Druck vorbereitet wurde. War es der Februar 1824, so war die im März nachfolgende Erwähnung des Buchs „Ueber das Studium des Homer" unmöglich. Dieses Buch, dem Titel nach 1826, also vielleicht schon im Herbst 1825 erschienen, konnte dagegen im März 1825 schon im Manuscript (Druck wird in dem Tagebuche nicht vorausgesetzt) vorliegen. Also war es der Februar 1825.

*) S. XII.

**) S. 139.

wendiger Deduction zu gewinnen, darin allein kann hiernach die nächste Aufgabe reiner Philosophie gesehen werden. Vor Allem bedarf es hierzu einer Ableitungsmethode, welche aus dem Urbegriffe selbst ohne subjectives Zuthun folgen muß. Feststehen dürfte in diesem Betracht nur dies Eine, daß absteigende Entwickelung einer Mannichfaltigkeit aus der Einheit mit dem Bewußtseyn der Nothwendigkeit, also erschöpfendes, mit Bewußtseyn erschöpfendes Eintheilen, nur durch gegensätzliche Gliederung gelingen kann. Jede Mehrheit, an eine principielle Einheit geknüpft, ist willkürlich herangebracht, sie sey denn durch Entgegensetzung gewonnen. Denn durch das Eine ist ein Zweites gesetzt nur in dem, was es ausschließt. Der höchste Begriff aber, der allgemeinste Gattungsbegriff, muß das von ihm Ausgeschlossene, ihm Entgegengesetzte, zugleich in sich einschließen: so wird die Entgegensetzung zum Eintheilungsprincip. So schließt der allgemeinste Begriff von Möglichkeit auch das Existenzunfähige ein, was Möglichkeit bleiben muß, und unter dem Seynkönnenden ist auch das Seyende, das Verwirklichte, enthalten, durch welches doch die Möglichkeit als solche aufgehoben wird. Zwischen den äußersten Enden des Potenzbleibenden aber und des vollendet Wirklichen muß alles Uebrige, als aus Beidem gemischt oder irgendwie Beides zugleich darstellend, enthalten seyn: denn die Negation des einen dieser Gegensätze setzt immer den anderen, es gibt außer der über den Gegensätzen stehenden Ur-Einheit nur noch die Möglichkeit mittlerer Verknüpfung beider. Hierdurch aber entsteht der Anlaß, das mittlere Gebiet von Neuem gegensätzlich zu gliedern, je nachdem seine Erscheinungen von dem einen oder dem andern Factor beherrscht werden. Ueberall, wo es Deduction aus Einem Principe galt, hat die Philosophie, sey es durch den Instinct der Wahrheit oder mit Bewußtseyn, die Methode des Gegensatzes erfaßt und demgemäß im Principe selbst eine ursprüngliche Einheit der Gegensätze erkannt. Die Arbeit unsrer Zeit hat in dieser Richtung fortzusetzen, was durch die größten Denkernamen griechischer und deutscher Geistesgeschichte geweiht ist, was im Orient und Occi-

dent vor Allem diejenigen Gedankensysteme kennzeichnet, deren Urheber nicht nur Gelehrte, sondern Begründer eigenthümlicher Culturen waren, deren Wirkung sich, schöpferisch neu- oder doch umgestaltend, in alle Lebens- und Geistesgebiete verzweigte. Die moderne, wohlberechtigter realistischer Gegenwirkung entsprungene Abneigung gegen schematisirendes Denken würde erhabene Schöpfungen des Menschengeistes, die meist mit religiösem und künstlerischem Enthusiasmus und einer fast übermenschlichen Seelenhoheit in ihren Organen verbunden auftraten, — sie würde diese Schöpfungen zu dem unglücklichsten Wahne herabsetzen, wenn sie sich nicht wenigstens dahin ermäßigte, die Schematisation nur als Erklärung des wirklichen Geschehens zu beanstanden, dagegen sie zu fordern für die Erkenntniß der reinen Wesenheiten der Dinge, wie sie das Reich des Möglichen bilden. Aber dieses höchste und schwierigste Bestreben menschlichen Denkens wird und muß noch viele sehr unvollkommene Versuche hervorlocken: hier wie nirgend gilt es, daß im Höchsten zu irren oft größeren Werth haben kann als auf niederem Gebiete das Rechte zu treffen.

Indessen ist eine Hilfe gegeben in der aufsteigenden Philosophie, welche, eng sich anschließend an das empirisch zu Tag geförderte Wissen, alle Bereiche des Seyns mit dem Hinblicke auf ihre mögliche Ableitung von oben her und auf mögliche gegensätzliche Gliederung bearbeitet. Sie wird in allen zusammengehörigen Complexen von Thatsachen die Grundgegensätze zu entdecken suchen, die sich in den einzelnen Gliedern eines solchen Reichs nur auf verschiedene Weise verknüpft haben. Sie wird so das empirische Material vereinfacht und vorläufig gegliedert der reinen Philosophie zutragen, die dann versuchen mag, zu denselben allgemeinen Grundbegriffen hinabzusteigen, unter welche durch die aufsteigende Vorarbeit das Detail ganzer großer Erfahrungsgebiete gebracht war. Göthe, alle sinnenfällige Erscheinung Himmels und der Erde, unorganischen und organischen Lebens, liebevoll auch dem Kleinsten zugewandt, in diesem Sinne mit gedankenschöpferischem und ordnendem Blicke beobach-

tend und in Eins schauend, wird solcher vorbereitenden Philosophie auch da vorleuchten, wohin er selbst seine Fackel nicht getragen: in der Völkerkunde, in der Geschichte aller Bildungszweige der Menschheit, vor Allem in der Vergleichung der Religionen.

Der zuletzt erwähnte Gegenstand führt uns zum Schlusse auf ein hauptsächliches Arbeitsfeld jüngster Philosophie, auf ihre Auseinandersetzung mit jener Wissenschaft, welche den gleichen Fragen eine Antwort sucht, aber nicht in erster Reihe um dem reinen Erkenntnißbedürfniß, sondern vor Allem um dem Frieden des heilsdurstigen frommen Gemüthes zu dienen. Das Suchen nach Wahrheit ist mannichfaltig, die gefundene kann nur Eine seyn. Verbunden in verschiedenem Suchen nach der Einen können Theologie und Philosophie nur befreundet seyn. Sie stehen auf dem gemeinsamen Worte: Suchet, so werdet ihr finden! — und: Selig sind die Bettler um den heiligen Geist*), denn ihrer ist das Himmelreich! Sie werden sich ergänzen, wenn das leicht irrende freie Denken sich warnen läßt von dem tiefen Ernste frommer Empfindung und von dem Ansehen heiliger Ueberlieferungen, wenn andrerseits die Auslegung des frommen Bewußtseyns die Thatsache nicht unbeachtet läßt, daß überall und immer, wohl nach einem nothwendigen psychologischen Gesetze, das ursprüngliche Gewand der Religionsverkündigung und Religionsgeschichte von der Hand mythologischer Dichtung gewebt ist, welcher das spätere mündig gewordene Gottesbewußtseyn die Herrschaft entreißt, um unter dem Verluste zauberischer Phantasien die volle und reine Würde göttlicher Wahrheit einzutauschen. Endlich werden beide, Theolog und Philosoph, friedlich verbunden, der Herstellung des Reiches Gottes gemeinsam dienen, wenn sie beide durchdrungen sind und unbeugsam beherrscht von der Forderung, daß die Bahn nach den heiligsten, göttlichsten Gütern für Gebende und Empfangende frei seyn muß von jeglichem Zwang, daß durch keinerlei Gesetzesjoch Seele und Leben

*) οἱ πτωχοὶ τῷ πνεύματι, Mt. 5, 3.

der Glieder des Reichs um irgend eines Guten willen voreingenommen sey gegen das Bessere, das wir oft nur ahnen, das aber ein göttliches Geschick uns immerdar zu suchen treibt.

Dieses göttliche Geschick hat, in die Formen irdischer Verpflichtung gekleidet, eine der höchsten Stätten seines Waltens an den Universitäten: treu und rastlos ihm in dem Sinne frei errungener Ueberzeugungen an solcher Stätte zu dienen, darin erkenne ich den Beruf, welchem in Ihrer Mitte obliegen zu können mir zu dankbarster Freude beschieden worden.

Untersuchung über verschiedene Aeusserungen des sporadischen Lebens.

Vom Grafen von Gobineau.

Erster Theil.

Ich habe mich in meinem Werke über die Ungleichheit der menschlichen Rassen zu beweisen bemüht, daß die in der Entwickelung der Völkergruppen sich darstellenden Erscheinungen eine große Aehnlichkeit mit den regulären Bewegungen der organischen Substanz zeigen. — Die eigentliche Geschichte der Menschheit ist als ein wirklicher Theil der Naturwissenschaft zu betrachten. Den Punkt des Ausgangs so wie jenen des Ankommens am Ziel und auch den Uebergang durch die vielfältigen Zwischenstellungen habe ich in der Eigenschaft wissenschaftlich erkennbarer Bedingungen, und folglich hypothetisch anzunehmender Data bemerklich gemacht; nun muß in der jetzigen Untersuchung dasselbe Verfahren angewendet werden, mittelst dessen man in einer Korallenbank den gelegentlichen Kern eines weitläuftigen Eilands erkennt, und umgekehrt in einem Continent die schon längst unter den seculären Aufhäufungen eines beständigen Wachsens unterdrückten Uratome desselben Stoffs sicher als Grundlage des Ganzen anzusehen berechtigt ist. Eine solche Methode ist zwar die Anwendung bestimmter von der Wahrnehmung der natürlichen

Data getragener Sätze; doch hängt sie keineswegs von ihnen knechtisch ab. Der eigenthümliche Grund, auf welchem sie sich bewegt, bringt ihr auch eigenthümliche Mittel, um die von dem Studium der materiellen Welt gestellten Fragen zu beleuchten, und sie besitzt daher auch ihre eigenthümliche Kraft. So war ich vor dem Jahre 1854, in dem ich das erwähnte Buch herausgab, gewissen Wahrheiten auf meinem Wege begegnet, die der gelehrte Darwin in der besonderen Richtung seiner Forschungen über den Ursprung der Gattungen im Jahre 1860 bestätigte.

Ich war von meinen Folgerungen bis dahin geführt worden, gewisse Punkte als entfernteste Gränzen meines Horizonts festzustellen, die, nach meiner Ansicht, weit über die anderen hinausragten. Ihre Sphäre war wirklich eine überlegene, in welcher noch unberührte Data in dunkler Verborgenheit schimmerten. Diesen Theil meines Werkes hat man, glaube ich, nicht ganz verstanden. Weder in Frankreich, noch in Deutschland, auch nicht in England und in Amerika scheinen die Anhänger so gut wie die Gegner meiner Lehre eine genügende Kenntniß davon genommen zu haben.*) —

Ich nehme nunmehr den mich anziehenden Gegenstand wieder auf und werde mich bemühen, denselben durch Entwickelung seiner verschiedenen Momente weiter aufzuklären. Ich werde mich, so weit meine Kräfte reichen, an jenes Unbekannte heranwagen, von dem ich früher, so zu sagen, nur den Schatten mit der Fingerspitze angezeigt habe. —

Mittelst der rein metaphysischen Anschauung trachtet die Philosophie zur vollkommenen Gewißheit zu gelangen. Da die rein metaphysischen Data allein durch dieses Medium erfaßt werden können, so fallen sie auch allein der Philosophie klar in das Auge und nur mit Hülfe der Intuition ist sie im Stande, sich bis zu befriedigenden Schlüssen aufzuschwingen. Außer den abstracten Begriffen, sprechen die Meister der Kunst übereinstimmend aus, daß alle Resultate lauter empirische und dadurch

---

*) Essai sur l'inégalité des races humaines, 4, 328 ff.

verdächtig seyen, von der Empfindung ausgegangen zu seyn, von welcher nichts Sicheres zu erwarten sey. Es ist also nicht gestattet, die Aeußerungen der sinnlichen Welt als mit der vollen Würde glaubhafter Versicherung bekleidet anzunehmen. In Rücksicht auf diese Ueberzeugung hat Descartes die Gewißheit unsres eignen thatsächlichen Daseyns dadurch nur, daß wir denken, für gerechtfertigt erklärt. Doch sträubt sich die innere Gesinnung gegen eine solche Begründung. Sie fühlt drückend die Ueberzeugung, daß unter allen den Menschen umgebenden Daten die metaphysischen zu den am wenigsten erprobten und gesicherten zu zählen sind. Sie sieht ein, daß die Antwort viel mehr von dem Fragenden als von der Frage abhängt, und daß auf diesem Boden ein einziger, immer leicht begangener Fehlgriff genügt, um Wolken statt der Dinge zu erfassen. Ganz anders verhält es sich mit den materiellen Fakten; sie stellen sich hell und nett unserer Beschauung vor. Der sich an sie anhängende Skepticismus ist ein gesuchtes, erkünsteltes Mißtrauen, das sich schwer mit den nothwendigen Bedingungen unseres Lebens verträgt. In einem solchen Bestreben, das alle sinnlichen Zeugnisse zur Seite läßt, um der absoluten Anschauung allein zu folgen, wird gewöhnlich der Sieg nur eine hohle Nuß erringen und hat auch nichts weiter zu geben. Darum wurde die kartesianische Methode von der Philosophie fast schon am Tage ihrer Geburt abgelehnt, und nachdem sie schon in den Händen ihres Erfinders ziemlich grobe philosophische Irrthümer hervorgebracht hatte, konnte sie sich zum Frommen der eigentlichen Wissenschaft nur da aufrecht halten, wo sie die von ihr selbst in der Forschung zu sehr vergessene Strenge und Folgerichtigkeit mittelst einer umfassenderen Anschauungsweise empfahl.

Man machte sich also los von dem Vorurtheil einer auf bestimmte Weise gefaßten und construirten Gewißheit, die doch nur eine beschränkte war, und man that das mit vollem Recht. Man nahm nun als wahr, als real eine Menge von Erscheinungen, welche die Sanction einer metaphysischen Beweisführung in keinem Falle erlangen konnten, die aber doch die Ueberzeugung

beherrschten, insofern sie integrirende Theile der Gesammtheit der Eindrücke bildeten, durch welche unser Daseyn sichtbar beeinflußt wird. Indem man sich bemühte, die Thatsachen vollständig klar zu stellen, soweit unsere Organisation dies möglich macht, und indem man entschlossen diese Darstellung als Erfüllung der Bedingungen zur Herstellung der Wahrheit, so weit wir sie zu erreichen nöthig haben, anerkannte, ist man weit sicherern Schrittes in der Erkenntniß vorwärts gekommen und hat mehr wirkliche Ergebnisse erreicht. Die Sprödigkeit der Metaphysik hat freilich gegen ein so freies System manche Einwendungen zu erheben; die Gesammtheit der Kräfte des menschlichen Geistes aber muß sich das Recht vindiciren, ohne die Regeln der Schule, ja nöthigenfalls übergreifend über ihre Kreise jede Erscheinung, jede Thatsache in beliebiger Form und nach der jeweilig zweckdienlich scheinenden Methode zu betrachten und zu verfolgen. So erweitert sich das Gebiet wissenschaftlicher Forschung täglich durch das Mittel der Beobachtung und der Induction. Die letztere insbesondere ist, wie Laplace sagt, ein unentbehrliches Hilfsmittel, aber auch ein gefährliches; doch ohne Gefahr ist kein Kampf denkbar, ohne Kampf kein Sieg.

Seyn und Denken, Leben und Bewußtseyn sind unzertrennliche Seiten eines und desselben Wesens*). Doch lasse ich jetzt diesen Satz beiseite und beschränke mich auf die Anwendung eines ganz andern Kriteriums zur Erforschung und Beobachtung, um die Ordnung der Aeußerungen des individuellen Lebens zu prüfen, eines Mittels, das sich auf das natürlichste darbietet. Vor allem müssen wir untersuchen, ob das, was ich als Aeußerungen des individuellen Lebens betrachte, wirklich mit den Qualitäten ausgestattet ist, welche einen solchen Zustand in den Wesen, wo man sein Vorhandenseyn nicht leugnen kann, bedingen. Ich werde also nicht die Natur der Substanz untersuchen, sondern nur die Attribute, wenigstens die hauptsächlichsten,

*) In meinem Traité des écritures cunéiformes 2, 205 ff. habe ich ausgeführt, daß auch die arabische Philosophie diesen Satz kennt.

und wenn ich eine genügende Anzahl solcher gut und treffend ausgeprägter Charakterzeichen vorfinde, werde ich wohl ein begründetes Recht haben, anzunehmen, daß das eigentliche individuelle sporadische Leben keineswegs, um sich anzukündigen, nöthig hat, mit der Gesammtheit der Bedingungen aufzutreten, an welchen man es gewöhnlich in solchen Existenzen erkennt, die am leichtesten in unsere Sinne und unser Erkennen fallen; und wenn unter diesen Bedingungen die in die Augen springendsten (ich sage nicht: die wesentlichsten) auch fehlten, würde doch die Anwesenheit der anderen genügen, um zu bestätigen, daß individuelles, persönliches sporadisches Leben vorliegt, mit einem Worte, daß Leben, ein sich auf spezielle Weise realisirendes Leben, wirklich vorhanden ist. Ein solcher Satz hat an sich nichts Widersprechendes. So ganz und vollkommen die größten Säugethiere für das Auge des gemeinen Beobachters existiren, existirt auch die Pflanze für den Botaniker und das Infusionsthierchen für den Beobachter, der das Mikroskop zu handhaben versteht; ebenso für den Naturforscher, der in die Tiefe der Gewässer dringt, das noch fast ganz in die unorganische Materie verflochtene Muschelthier. Jeder Analytiker weiß wohl, wo das Leben zu finden ist; wo es aber nicht zu finden sey, fällt schwerer zu bestimmen.

Was der sinnlichen Wahrnehmung als das zweifelhafteste dasteht, ist gerade für das metaphysische Erkennen das Dunkelste, nämlich die materielle Welt. So lange sich die Materie lediglich im unorganischen Zustande dem Geiste darstellt, bemüht sich der Geist umsonst, sie zu erfassen und fühlt sich oft geneigt, sie als bloßes Blendwerk anzusehen und zum Nichtseyn zu verdammen. Erst wenn eine innere, ihr scheinbar fremde Bewegung eintritt, zumal, wenn diese Regung aus ganz und gar unmateriellen Ursachen hervorzugehen scheint, beginnt die philosophische Thätigkeit mit Unterscheidung und Combination, der Geist erkennt das Leben und glaubt sich im Stande, die Gesetze desselben zu analysiren und in Formeln zu fassen. Hier kommt ihm die empirische Beobachtung zu Hülfe. Das Leben haftet freilich an

der Materie, aber Materie ist es doch nicht. An sie gebunden oder von ihr losgelöst hat das Leben Eigenschaften oder Funktionen, die ihm ganz eigen sind; auf eigene Weise ist es bedingt und am meisten dadurch, daß es vorzugsweise dem Gebiete des Geistes anheimfällt. Wie wir auch die Materie und das Leben definiren, mögen beide ursprünglich nur die Aeußerungen einer und derselben Substanz seyn oder nicht, so viel ist klar, daß in dem Stande, in welchem wir sie jetzt betrachten, beide für uns verschiedene und streng getrennte Begriffe sind. Materie ist Eines, Leben ein Anderes. Erwägt man die ungeheure Anzahl organischer Wesen, die in der Gesammtheit des Weltalls ihre Existenz gehabt haben und haben werden in der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, von dem fast unkörperlichen Atom an, dessen Reste doch noch geologische Ablagerungen von staunenswerther Ausdehnung bilden, bis zu dem complicirtesten Geschöpfe, das auf der Oberfläche des Erdballs dahinschreitet, so wird man sich zu der Annahme gedrängt fühlen, daß die Summe der unorganischen in einem unaufhörlichen Kreislauf getriebenen Materie besonders dazu berufen ist, das plastische Element darzubieten, in welchem die Formen und Gestaltungen der unzählbaren lebendigen Wesenklassen sich ausdrücken müssen.

Die Kette der organischen oder unorganischen Hervorbringungen, die sich von dem festen Körper des Urgebirgsfelsen bis zu der Verschwommenheit unwägbarer Flüssigkeiten erstrecken, hat noch nicht einen einzigen Punkt des Stillstands wahrnehmen lassen. Kein wissenschaftlicher Grund ist vorhanden, welcher zu der Annahme berechtigte, daß ein solcher Punkt überhaupt existire und irgend wo zu finden sey. Schlösse man dagegen nach der Analogie, so würde man behaupten müssen, daß hier, so wenig als sonstwo in der Natur, eine Auflösung der Continuität nicht eintrete, und so würde man dazu geführt, die materiellen Erscheinungen allmählig und stufenweise bis zu einem Zustande zu verfolgen, wo sie, im vollen Besitze ihres Daseyns, doch nicht mehr als eigentliche Materie anzunehmen seyn würden; ich rede übrigens hier nur von der Gesammtheit und nicht von den Individuen.

Wie dem auch sey, wir haben keinen Beweis, daß das Leben, das persönliche, individuelle Leben, die materiell realisirten Formen nöthig habe, um sich einzustellen und zu entwickeln. Weder empirisch noch metaphysisch findet sich ein solcher Beweis, und um so weniger, als die Form selbst außer einem solchen Zustande begriffen werden kann. Manche Begriffe der Form sind unmöglich einer Korporisirung fähig, und doch stellen diese Begriffe das Eigentliche der Functionen der Form dar, das heißt die Beschränkung, die Abgrenzung des Objekts, dem sie zur Hülle dienen. Ich erinnere in dieser Beziehung nur an die verschiedenen Gestaltungen der dialektischen Methode. Da also die Form ohne alle Vermittelung der Materie sich zum Realen erhebt, so müssen wir auch zugeben, daß das sporadische individuelle Leben nicht an die Formen nothwendig gebunden ist, welche die Materie begünstigt und entwickelt, und sich folglich ganz gut außerhalb der Materie zu realisiren im Stande ist. Gegen diese Aufstellung darf man nicht einwenden, daß die individuelle Existenz nicht als Reales anzusehen sey, weil sie nicht in den Wahrnehmungskreis unserer mit der Materie verwickelten Sinne fällt. Man würde dadurch das Reich des Realen unbillig einschränken. Alles, was sich zu erkennen giebt, ist in diesem oder jenem Sinne ein Reales. Die unkörperlichen Existenzen sind also real. Sie fallen um so vollständiger der Thätigkeit des Geistes zu, als die eigentliche Beschaffenheit des Geistes mit ihren besonderen Aeußerungen in wesentlicherem Einklange steht und von ihnen treffendere Bilder zurückstrahlen läßt.

Der natürliche Instinct hat immer diese Wahrheit geahnt. Für jeden Denkenden lebt die Idee und wird des Lebens Ursache; sie bewegt sich selbst und giebt die Bewegung. Diese Ausdrücke sind keineswegs nur bildliche, poetische Beziehungen. Sie drücken eine reine Thatsache aus. Wenn es wahr ist, daß sehr viele Klassen der Existenzen sich nur unter der materiellen Bekleidung vergegenwärtigen können, so läßt sich doch zeigen, daß manche andere einer solchen Hülfe nicht bedürfen. Diese besitzen einen rein abstrakten, aber doch positiven Orga-

nismus, und sind kraft ihres Daseyns den gemeinen Gesetzen des Lebens unterworfen; mittelst dieser auf der unsinnlichen, so gut wie auf der materiellen Welt ruhenden Bedingungen, gelangt man zu ihrer Erkenntniß.

Die Frage ist ganz in einer vielumfassenden Formel eingeschlossen, von der ich aber hier nur das zunächst erforderliche weiter ausführen will: „Omne concipiendum vivit.“

Zuerst drängt sich die Betrachtung auf, daß keine Empfängniß ohne Zusammentreffen zweier homogenen, zuerst abgesonderten, dann angenäherten Agentien, die durch eine dem gewöhnlichen täglichen Spiele ihrer Organe fremde Ursache vereinigt werden, möglich sey. Diese Voraussetzung ist im Bereich der organischen Welt so streng, daß in der Klasse der Hermaphroditen, sey es im Thier- oder im Pflanzen-Reiche, die langdauernde Befruchtung nur durch die Paarung vermittelt wird. In der rein metaphysischen Sphäre gebiert eine Idee eine andere nur in Folge der Berührung mit einer anderen. Was die Grundursache des Zusammentreffens beider erzeugenden Elemente bei allen Klassen der Existenzen betrifft, so muß man dieselbe, da sie für das Daseyn dieser Existenzen nicht unentbehrlich ist, als eine äußerliche betrachten. Nur ist bei allen eine Fähigkeit der gelegentlichen Empfängniß zu erkennen, und dieß wäre auf zweifache Weise zu erklären. Im ersten Falle würde es gemeinschaftliche, die Gesammtheit der Existenzen umfassende Strömung seyn, und diese Strömung wirkt mittelst ununterbrochener Ausflüsse. Nimmt man diese Theorie an, so muß man die Richtigkeit des alexandrinischen Satzes anerkennen, daß Eros der Götter und Welten Vater sey. Doch ist nicht zu übersehen, daß die schaffende Strömung keine ununterbrochene ist in Betreff der Individuen. In der ganzen Dauer ihres Daseyns nimmt die Zeit ihrer fruchtbringenden Periode den kürzesten Raum ein; also ist die Strömung eine unterbrochene, und es fragt sich nun, warum es so ist und woher die Lücke rührt. Es ist genügende Antwort, wenn man sagt, daß abwechselnd, auf diesem oder jenem Punct, unter dieser oder jener Form, der Trieb doch immer

irgend wie in Bewegung sey. Es genügt, daß er größere oder kleinere Lücken zeigt, um seine Periodicität erkennen zu lassen und seine Permanenz zu leugnen. Der als Strömung betrachtete Trieb ist also kein Alles umfassender; er ist auch nicht immer in Thätigkeit, und man kann ihn unmöglich als allgemeinen Factor fassen.

Nach einer anderen Hypothese würde es keine allumfassende Strömung seyn, sondern vielmehr das Ergebniß einer Summe der in jedem Wesen existirenden Kräfte, eine normale aber accidentelle Virtualität, die von inneren und äußerlichen Umständen, zu geeigneter Zeit, bestimmt wäre. Diese Auffassung entspricht dem empirischen Thatbestand am meisten. Man darf also nicht in dem Triebe das Band oder eines der stärksten die Wesen vereinigenden Bänder suchen, wenn man nicht darunter weniger den Zweck an sich, als die Quelle, aus welcher er hervorgeht, verstehen will, das heißt die Grund-Identität der Lebensformen in den Wesen, welche ihn empfinden. In diesem Sinne würde gegen diese Auffassung nichts einzuwenden seyn. Nur müßte man nicht aus dem Gesichte verlieren, daß ein „Zustand" nicht mit einer „Kraft" verwechselt werden darf, daß das Ergebniß der von temporären äußerlichen Motiven bestimmten Lebensmoden einen Zustand ausmacht, der aus mehr oder weniger complicirten, dauerhaften und häufigen Zusammenstellungen hervorgeht, und — von dieser Seite noch fällt es gerade in die Augen, — daß die Appetition keine Urquelle, kein Urkeim sey, was man doch, in der anderen Hypothese, mit den Nachfolgern Platon's annehmen müßte.

Die zwei gepaarten Elemente sind nothwendig homogen; denn ohne Homogeneität findet keine Paarung statt. Sonst findet Nebeneinanderstellung statt und nichts weiter; namentlich wird keine Befruchtung erzielt. Der Grund davon ist, daß die unter einander fremdartig angelegten Elemente keine Fähigkeit zur Zusammenschmelzung besitzen. Es wäre aber unrichtig, sich unter dem Worte „Homogeneität" hier die „Identität" zu denken. Mit der Identität würde die im Akte der Paarung unentbehr-

liche Organen-Verbindung unmöglich verwirklicht werden, da der erste der Faktoren gar nichts mehr und nichts anderes als der zweite vorstellen, und diesem nichts von dem für die Ergänzung der schöpferischen Kraft Gesuchten darbieten würde. Die Theilung der Geschlechter ist eine spezielle Beziehung der in zwei Reihen correspondirender homogener, nicht aber identischer, Individualitäten getrennten homogenen Wesen; sie befähigt zur Fortdauer der Gattung, nicht aber des individuellen Lebens, mit dem sie wenig oder gar nichts zu thun hat. Zeigt sich nun bei zwei Wesen der Trieb als Vorläufer der Befruchtung, so ist Trennung der Geschlechter zu erkennen, und es wirkt ein allgemeines Gesetz, dessen Verrichtung keiner Ausnahme unterliegt, welcher Art auch die Individualitäten seyn mögen, an welchen diese Erscheinung beobachtet wird. Auch bei den Hermaphroditen erweist der Akt des Empfängnisses das Daseyn zweier homogener, aber unidentischer Agentien. Gilt dieß für die organische Natur, so ist es nicht weniger richtig für die Natur, deren Formen nicht in die materielle Erscheinung fallen.

Durch die Anerkennung dieses Gesetzes gewinnen wir einen festen Boden um zwischen den physischen und den metaphysischen Phänomenen ein enges Band zu knüpfen. Gibt man einmal zu, daß die geistigen Wesen, so gut wie die physischen, um zur Existenz zu kommen, die Dualität der Faktoren, die Homogeneität dieser Agentien, die Un-Identität derselben nöthig haben, so versteht sich von selbst, daß die beiden Klassen von Daten in ihren Aeußerungen an ganz ähnliche Bedingungen gebunden sind, daß sie demselben Verfahren, denselben Combinationen und denselben Einschränkungen unterworfen bleiben, und man muß weiter zugeben, daß falls eine Grundverschiedenheit in der Essenz (nicht in den Formen der Substanz), zwischen den beiden Klassen zu erkennen sey, unmöglich die Arten der Zeugung den Beweis eines solchen Unterschiedes liefern können.

Was die Zeugung der mit dem Namen „Idee" bezeichneten intellectuellen Wesenheit betrifft, so habe ich schon ange-

deutet, daß dazu das Zusammentreffen einer in dem Geiste zuvor schon anwesenden Idee mit einer neu-eintretenden erforderlich ist; ich habe vorher gesagt, daß ich es nicht für nöthig halte, in Untersuchungen über den ersten Ursprung der Ideen im Allgemeinen einzugehen, da ich mich auf die Betrachtung des Individuums beschränke. Es genügt also zu wissen, daß die Idee in dem Geiste vorhanden ist und lebt; sie begegnet einer anderen Idee, paart sich mit ihr, und so kommt eine dritte erzeugte Idee zum Leben und folglich zum Vorschein. Alle unter die Beobachtung fallende Arten der Idee gehen vor sich in dem Geiste, der als Medium zu betrachten ist, und nirgend anders. Außer diesem Medium, in welchem unsere eigene Urtheilskraft wirkt, können wir nichts von ihrem Wesen erfahren. Dieses Medium steht unserer Fassungskraft offen, wie alle andern Media, von denen wir etwas wissen. Der Erdball ist für die organischen Wesen, zu denen wir selbst gehören, und im Allgemeinen für die Aeußerung aller sinnlichen Formen ganz und gar unentbehrlich. Die Sternenwelt bietet ein Medium für die Evolutionen der Gestirne dar, und ein jeder unter diesen Körpern spielt die gleiche Rolle den verschiedenen Gattungen von Existenzen gegenüber, die auf ihm erzeugt und nach den eigenen Gesetzen seiner speziellen Bildung lebendig sind. Um eine Existenz aufrecht zu halten, genügt es nicht, daß das lebendige Individuum mit der Gesammtheit der ihm gebührenden Elemente ausgestattet sey. Würde dieses Individuum aus seinem Medium hinausgeworfen werden, so könnte es unmöglich bestehen, und unter den sonst besten Bedingungen wäre ihm keine auch noch so kurze Dauer vergönnt. Es gibt also nichts Wichtigeres für das Feststellen und das Fortschreiten des Lebens als das Medium. Die Erde, die Sternenwelt, der Geist sind solche Umhüllungen; eben so ist der menschliche Körper, und sind die Körper aller Wesen solche Medien, in deren Innerem der immer complicirte Mechanismus der Existenzen waltet. Dieser Satz ist so unzweifelhaft, daß nur mit der größten Mühe und durch die Weglassung einer Menge der nothwendigsten Lebensbedingungen

man im Stande ist die Zelle zu isolieren, in eine gänzliche Absonderung zu stellen und darin zu betrachten. In dieser Zelle vermeint man die Urform, einen wahrhaftigen Keim zu gewinnen; da aber auch diese Zelle in ihrem so sehr reducirten Zustande doch noch eine Dualität vorstellt, sieht man sich genöthigt auch in ihr ein Medium wenn nicht zu erkennen, so wenigstens zu vermuthen. Eine solche Beobachtung ist auch und in vollem Maaße anwendbar auf die Idee, und man muß daher als Grundsatz annehmen, daß alle Wesen, in welche Kategorie sie immer zu stellen seyen, unter einem doppelten Gesichtspunkt zu fassen sind: erstens als isolirte, sporadische Individuen; zweitens in der Eigenschaft von Medien anderen Wesen gegenüber. So zeigt sich die ganze Natur zu einer unermeßlichen Masse vereinigt, deren Theile, einzeln vereinigt in der Homogeneität der Individuen, zusammenfließen, sey es durch diese Homogeneität, in Folge deren die sicher gestellte Dauer der Gattungen die Modalitäten der Substanz in unendlichem Wechsel zirkuliren läßt, sey es in Folge der Verkettung und der Kombination der Medien, kraft deren das Leben vervielfältigt und erweitert wird.

Wenn die Individuen außerhalb ihrer eigenen Medien weder selbst bestehen noch zeugen können, so ist der Grund davon der, daß sie nur in diesen Medien und sonst nirgend die ihnen zusagenden Elemente finden und sich aneignen. Doch sind die Individuen mit den Medien nicht homogen, und dieß ist ein Hauptgrund, warum die Wesen individualisirt und mit dem Medium nicht vermengt werden. So gewiß auch der menschliche Körper aus einer gewissen Anzahl unorganischer Principien besteht, so ist er darum doch nicht unorganischer Natur. Ebenso kann die Idee mit dem Geiste in manchen Punkten die größte Uebereinstimmung zeigen, sie ist aber darum doch nicht der Geist. Mit einem Worte, die Medien besitzen unzweifelhaft viele mit der Constitution der von ihnen umfaßten Wesen stimmende Elemente; aber sie haben auch außerdem noch solche, die sich nicht direct mit ihr vertragen, und würden diese letzteren allein und ohne Gegengewicht darauf einwirken, so würden sie gewiß

nichts anders als die Zerstörung des Individuums zur Folge haben. Man begreift leicht, daß es sich so verhalte, wenn man beobachtet, daß alle Medien nicht nur den Beruf haben, die Beschaffenheit ihrer eigenen Existenz und noch dazu einer anderen bestimmten einzelnen zu befördern, sie umfassen vielmehr eine Menge verschieden bedingter Wesen, nicht nur Individuen, sondern auch Klassen, und allen diesen Existenzen muß das Medium ihr Gebührendes ertheilen. Was den Geist betrifft, so wird sich gleich ergeben, daß er nicht nur von der Idee bewohnt ist.

Wird der Geist als Medium betrachtet, so gibt es verschiedene Arten von Geistern und folglich verschiedene Arten geistiger Medien. Der Geist ist ein Individuum. Als solches zeigt er in seiner allgemeinen Struktur mit den Wesen seiner Klasse auffallende Analogien; näher betrachtet aber, läßt er in sich beträchtliche Eigenthümlichkeiten leicht erkennen. Auf ganz ähnliche Weise darf man von der Sonne sagen, daß sie in Vergleich mit den anderen Weltkörpern eine in derselben Art und nach denselben Gesetzen polarisirte Kugel sey; doch sind nicht die verschiedenen Atmosphären, vieler anderen Eigenschaften zu geschweigen, ein bedeutendes Moment gegen vollständige Typusgleichheit? Ebenso ist die Atmosphäre eines Geistes von der eines anderen zu unterscheiden. Darum macht nicht dieselbe Art von Ideen Wohnung in jedweder Intelligenz, und darum auch können nicht die anderen geistigen Wesen, von denen weiter die Rede seyn wird, sie überall auf gleiche Weise hervorbringen. Es giebt Geister, deren Constitution so eigenthümlich geformt ist, daß darin nur wenige, anderswo sehr selten vorkommende geistige Wesenheiten sich ansiedeln und sich mehren mögen; andere zeigen sich nur den gemeinsten Ideen-Arten zugänglich, und vergeblich würde man sich bemühen, sie für höhere Existenzen zu öffnen und empfänglich zu machen. Jede künstlich eingeimpfte Kultur wird erfolglos bleiben, und keine lebensfähigen Früchte hervorbringen, so gewiß als niemals ein Botaniker im süßen Wasser Seepflanzen wird gedeihen ma-

chen. Man darf also nur unter allem ersinnlichen Vorbehalte den Ausdruck: „Der Geist ist ein Medium" anwenden. Richtiger ist: „Die Geister sind Medien", und diese Medien sind verschieden und verschieden sind auch die in ihnen lebenden Wesen. Dieß führt zu dem Schlusse, daß die Ideen und alle andern Arten geistiger Existenzen, so wie die anderen in der Natur überall vorkommenden Lebensformen, allerlei Trennungen unterworfen sind, welche mit den Unterschieden zusammenfallen, welche die Wissenschaft unter den Namen Genera, Species und Varietäten kennt.

Schreiten wir aber auf diesem Wege weiter vor! Das Erkennen der determinirenden Ursache der Genera und Species genügt nicht, es ist noch anzudeuten, daß die wesentliche Charakteristik der Genera und Species, und so zu sagen, das Siegel ihrer Absonderung sich hier ganz klar ausdrückt. Dieses Charakterzeichen ergibt sich, in der organischen Natur, durch die Unfruchtbarkeit der Mischlinge. Alle bisherigen Versuche, diese Grenzlinie zu verwischen, haben nur hier und da gezeigt, daß die Klassifikationen nicht untadelhaft waren; in gewissen Fällen hat man auch vielleicht den Gesichtspunkt gewonnen, daß zwischen ursprünglich sehr getrennten Klassen die alte Scheidung sich durch die allmälige Annäherung einiger Individuen vermindert hatte. Im Ganzen bleibt aber bis jetzt die Unfruchtbarkeit der Mischlinge das sicherste Kennzeichen einer Absonderung der Species, und in der organischen Welt darf man dieser Beobachtung den Werth eines bewiesenen Gesetzes zusprechen. Eine ähnliche Beobachtung machen wir in der intellectuellen Welt. Eine beträchtliche Anzahl von aus ganz einander fremdartigen Ideen geborenen Erzeugnissen lassen sich als absolut unfruchtbar erkennen. Wäre es anders, so wäre jede Idee als was man „richtig" nennt, anzusehen; denn das sichere Merkmal einer unrichtigen Idee ist, daß sie bei der Zeugung im zweiten Grade stockt. Je mehr dagegen zwei untereinander in Contact gebrachte Ideen homogen und mit zusammenpassenden Elementen versehen sind, um so länger und kräftiger ist die Ideenzeugung, die von ihnen

ausgeht. Bei Gehirn-Leiden, die nicht von einer Verletzung des Gehirns herrühren, aber doch eine Art geistiger Störung in irgend einem Grade zur Folge haben, gilt als Charakter-Zeichen eines solchen Zustandes der Mangel an Homogeneität, an Cohärenz der Ideen, wie man es nennt, und eine trotz ihrer großen Häufung eintretende Unfruchtbarkeit. —

Es ist also keine Frage, daß die im Bisherigen betrachteten Formen des geistigen Daseyns den vorzüglichsten Gesetzen der organischen Natur ganz unterworfen sind: ursprüngliche Homogeneität, sexuelle Verschiedenheit, Unentbehrlichkeit der speziellen Medien, Absonderung der Species, Unfruchtbarkeit der Mischlinge, das Alles findet sich gemeinsam beiden Sphäre des Daseins, im Geistesleben wie in der materiellen Natur. Man wird aus dieser Aehnlichkeit zu schließen veranlaßt, daß was aus einer so genauen Beobachtung aller Bedingungen des Lebens hervorgeht, wirklich das Leben selbst ist, und wenn man das Leben abstract betrachtet, als unbestimmt und absolut annehmen will, so müssen natürlich die von dem Leben im Raume und in der Zeit hervorgebrachten organischen Manifestationen alle, ohne Ausnahme, vergänglich und transitorisch seyn. Was die geistigen Aeußerungen betrifft, so sind sie nicht in dem Raume zu suchen, da ihr Charakter sie aus diesem Medium herausrückt; man kann sie aber in der Zeit betrachten; aber dort erfreuen auch sie sich nur einer vorübergehenden Erscheinung. Kaum bedarf dieser Satz eines Beweises. Das Medium selbst, in dem die Idee emporsteigt, der Geist, in dem sie empfangen ist, hat nur eine gemessene Dauer für sich, weil er mit einem organischen, daß heißt dem Gesetze aller organischen Wesen unterworfenen, Körper gebunden ist, und dieses Gesetz überhaupt Vergänglichkeit verordnet. Wenn das Medium sich auflöst und eine andere Form des Seyns annimmt, so wird alles darin Enthaltene zertheilt und der Zusammenhang geht verloren. Man muß auch annehmen, daß die Idee, an und für sich, unmöglich in dem ersten von ihr inne gehaltenen Zustande, Maaße und Entwickelung stehen bleibt. Sie vergrößert oder vermindert sich.

In ihrem Vorrücken in der Zeit erleidet sie Veränderungen, es giebt einen Moment, in welchem sie verschwindet und nicht mehr in dem Medium zu finden ist. Sie hat ihren Platz einer anderen Idee, vielleicht ihrer Tochter, auch wohl manchmal ihrem Gegner, geräumt. Schwerlich wird man annehmen dürfen, daß sie von einem Geiste in einen andern ausgewandert sey. Ohne eine zwischentretende Verjüngung bleibt eine solche Versetzung unwahrscheinlich. Die Ideenähnlichkeiten, so groß sie auch werden können, bringen Sosien aber keine Identitäten hervor. Kein Geist ist dazu angethan, die Idee des Nachbars rein aufzufassen und sich anzueignen; man nehme zwei christlich gesinnte Männer, katholische die streng dem Dogma anhängen; gewiß haben sie vom Begriffe der Gottheit keineswegs die gleichen Vorstellungen. Die hauptsächlichsten Momente ihrer Lehre sind dieselben, aber in den Einzelheiten werden sie in irgend einer Art ihre Individualität zu erkennen geben. Die Ideen tragen denselben Typus, gehören zu derselben Familie, zu derselben Species, wahrscheinlich zu derselben Gattung, aber dennoch sind es verschiedene Individualitäten, so gut als die Medien, in welchen sie zum Vorschein gekommen sind und als die diese Medien umfassenden Körper. Die Menschen haben eine Neigung, einzelne Personen mit Achtung und mit einer Art Scheu auszuzeichnen, lediglich aus dem Grunde, weil sie in solchen Leuten eine ungemeine Beharrlichkeit der Ideen zu erkennen glauben. Man betrachtet dieß als etwas Rühmliches und der Grund dieser Erscheinung ist leicht zu begreifen. Alle Dauer läßt auf Kraft schließen, daß heißt eine große Fülle und Intensität des Lebens. Aber in der Befangenheit der Bewunderung geht die Beobachtung leicht irre. Solche Fälle bieten keine Perennität der Ideen dar, sondern nur eine vollkommenere Homogeneität, und aus dieser Homogeneität fließt eine reichere Fruchtbarkeit und die gesicherte Behauptung der Ur-Ideen. Wäre das so hoch geachtete Gehirn, von der Kindheit bis zum Greisalter, von eben demselben geistigen mit denselben Entitäten gefüllten Medium bewohnt, so träte Unterdrückung der Bewegung, Stockung und

so fern dieß überhaupt in der Natur möglich ist, das Gegentheil des Lebens ein. Die Ideen folgen aber auf einander in mehr oder weniger enger Verkettung, und während dieser Bewegung verschwinden die älteren. Dieselben Species, dieselben Gattungen finden sich wohl in den verschiedenen Medien wieder, nicht aber dieselben Individuen. So muß man denn den Sätzen, die wir bisher geprüft haben, noch den weitern anreihen: da die Ideen sterben, so haben sie gelebt.

Ich habe schon bemerkt, daß das hauptsächlichste Hinderniß eines vollen Verständnisses des individuellen Lebens in den über die Natur der Form verbreiteten Begriffen zu suchen ist. Bei der Wichtigkeit dieses Punktes muß ich noch einmal darauf zurückkommen. Man betrachtet die materielle Aeußerung der Form als eine nothwendige Bestimmung ihres Charakters, es wird nicht bestritten, daß Materie und Form zu unterscheiden sind; aber da man die erste ohne die zweite nicht vorstellig machen kann, läßt man sich dazu verleiten, anzunehmen, daß zu der zweiten die erste unentbehrlich sey. Und doch ist dem nicht so. Die Faktoren der Form sind der Punkt und die Linie. Ohne Punkt, ohne Linie ist keine Form zu begreifen. Beide sind aber reine Abstrakta. Sie leiden zwar positive Anwendungen, aber ihr Ursprung ist ideal. Der Punkt an sich ist ungreifbar, die Linie an sich ist nicht zu begrenzen, und doch existiren sie in ihrem Elementar-Zustande und außerhalb aller Anwendung, die sie an die Materie kettet. So steht also die Form, ihr Product, in engem Zusammenhang mit der abstrakten Welt, und darum ist es begründet, für sie eine Entwickelung zu suchen, die eine Richtung einschlägt, ganz entgegengesetzt jener, die sie annimmt, wenn sie die materielle Welt bekleidet und ihre Eigenheiten hervorhebt. Die rein geistigen Formen sind so scharf und genau wie die anderen bestimmt, denn ohne sie würde der Geist außer Stand seyn etwas anderes, als das Chaos wahrzunehmen. Zwar ist nicht das Auge dazu befähigt sie zu fassen, der Geist aber erreicht sie und darf sie nicht leugnen. Ohne Zaudern erkennt er, daß eine Idee von einer anderen abgeson-

dert und in sich selbst beschränkt ist, und sich in einem sporadischen Zustand festhält. Er weiß, wo ein Zusammenstoß, eine Vereinigung, eine Trennung einer Gruppe von Ideen eintritt, und da es kein Mittel giebt die Mehrheit hervorzuheben, als die Form, so bestätigt auch die Form und nur die Form die von ihr bezeichnete Individualität. In dieser Weise bewegen sich von dem gemeinschaftlichen Focus des Punktes und der Linie, wo der eine wie die andere nichts mehr und nichts anders als sie selbst sind, zwei in entgegengesetzte Richtungen strebende Ausstrahlungen. Die eine läßt sich auf die materielle Welt herab und entwirrt sie; die andere klassificirt das geistige Chaos. Diese doppelte Function bringt die Individualität mit sich und zeigt sich also in den beiden Sphären unter der Eigenschaft eines der wesentlichsten Attribute des Lebens, denn ohne Individualität giebt es keinen Trieb, keinen Widerstand, keine Bewegung, keine Dauer. Durch diese Art der Würdigung verbreitet sich ein helles Licht über alle Nachforschungen, die das immaterielle Leben zum Objekt haben, und alle Operationen des Urtheils werden ganz richtig gelenkt. Man gewöhnt sich, da wahrhaftige und reale Entitäten zu sehen, wo man früher nur Versetzungen, analog jenen des unorganischen Stoffes sah, weil man sich dazu nur berechtigt fühlte, in ihnen, statt des Lebens selbst, die Mittel des Lebens zu finden. Man darf sich von diesem Satze nicht lossagen, und auf dieser Grundlage und nach dem hier entwickelten Beobachtungssysteme bietet sich die Prüfung einer andern an sich selbst höchst merkwürdigen Wesenordnung dar. Diese hängt zwar dem Geiste als ihrem Medium an; doch wird sie uns solche Entitäten darstellen, die von den Ideen sehr verschieden sind. Solche Wesen als absolut von den Ideen verschieden vorzustellen würde gewiß gewagt seyn, denn in der abstrakten Natur giebt es, so wenig als in der materiellen, solche gänzliche Absonderungen; überdies vollenden diese gleich zu bestimmenden Wesen die Kraft und Bewegungsfähigkeit der Ideen; sie sind aber sporadisch ausgebildet und in ihrem ganzen Organismus von den Ideen unabhängig. Sie sind bei der Er-

zeugung der Ideen als Factoren anzusehen, kraft einer Struktur und Eigenschaften, die nicht von den Ideen entlehnt sind, und welchen diese manchmal, aber immer ohne Erfolg, ihren Stempel aufzudrücken gewagt haben.

Graf von Gobineau.

Ob Realidealismus, ob voller Idealismus?

Antwort auf die Entgegnung J. U. Wirth's.

Von Dr. **H. Schwarz.**

Die Erwiderung, welche Sie, verehrter Herr, meinem Sendschreiben zu Theil werden ließen, fordert mich theils direkt, theils indirekt auf, obige uns vorliegende Frage noch etwas weiter zu verhandeln. Es ist mir dies um so erwünschter, als ich mein Sendschreiben gemäß dem an mich gerichteten Wunsche nicht wenig abgekürzt hatte.

Den Hauptunterschied zwischen Ihrer und meiner Ansicht bildet nun offenbar, daß nach Ihnen der Stoff ein besonderes Moment der Kraft, nach mir der Stoff in seinem tiefsten Grunde erfaßt unmittelbar selbst ganz Kraft und ebenso umgekehrt die Kraft unmittelbar selbst ganz seyns- und wesenhaft ist. Sie erklären (vorliegende Zeitschrift Bd. 50, S. 8), der Kraftbegriff selbst enthalte als Moment den Stoffbegriff in sich. Dies vermag jedoch nur dann unverkürzt stattzufinden, wenn der Stoff selbst auch eine, sey es noch so niedrige Art oder Daseynsweise der Kraft ist. Nicht läßt sich total zusammenreimen, daß der Stoff Moment der Kraft und nicht selbst Kraft seyn soll. Bildet ferner der Stoff wirklich ein besonderes, von der Kraft unterschiedenes Moment, so muß diese selbst wieder ein besonderes Moment neben dem Stoff ausmachen. Demzufolge lehren Sie (Bd. 46, S. 275), beide, der Stoff, das Extensive, und das Immaterielle, das Intensive, drücken die verschiedenen Momente (Bestimmungen, Seiten und Existenzweisen) des Einen Begriffs der Kraft und der Kraftwesen aus. Nun ist aber das Immate-

rielle, Intensive im Unterschied vom Stoff als dem Extensiven unläugbar die Kraft. Sind daher Stoff und Kraft in der That jene beiden verschiedenen Momente, so kann das, dessen Momente sie sind, nicht mit einem derselben zusammenfallen. Wir haben sonst ebenfalls etwas nicht ganz Zusammenzureimendes, nämlich, daß die Kraft ein Moment und das Ganze zugleich seyn soll. Zwar sprechen Sie an der zuletzt citirten Stelle vorher aus: „Womit — muß man die Idealisten fragen — könnt ihr denn beweisen, daß die Kraft etwas rein Immaterielles, Ideelles sey? Wäre dies die Kraft, so wäre sie etwas blos Intensives; aber ein Intensives läßt sich nicht denken ohne etwas Extensives, dessen in sich concentrirte Einheit das Intensive ist, und somit läßt sich auch eine Kraftintensität nicht denken ohne eine Kraftextensität." Dem allem nach erscheint jedoch das Schwanken, daß in Ihrer Theorie die Kraft den Stoff wirklich in sich schließen, dieser zu ihr einheitlich sich verhalten soll, andererseits der gewöhnlichen Ansicht gemäßer beide einander mehr gegenüberstehen. Und nur nebenbei sey bemerkt: jene Frage kann bloß den einseitigen, nicht den vollen Idealismus treffen. Denn letzterer erkennt die Kraft selbst als ganz seyns- und wesenhaft, das Ideelle selbst als das Reelle, ist somit in Einem der volle Realismus. Der vorhin bezeichnete Mißstand tritt aber auch in dem Satze hervor, in welchem Sie Bd. 50, S. 8 f. nochmals Ihre Ansicht zusammenfassen, das Materielle und Immaterielle seyen ebenso eins und zwar in dem Begriffe der Kraft, des Kraftwesens, als unterschieden in ihm, sie machen nothwendig unterschiedene Momente, Bestimmungen und Formen der Einen Substanz, des Einen Kraftwesens aus. Allein dieß ist auf's Neue nur statthaft, wenn entweder der Begriff des Kraftwesens, der Substanz, mit dem der Kraft doch nicht zusammenfällt, oder wenn der Stoff nur eine besondere Art der Kraft bildet.

Hier und sonst öfters heißt es neben „Kraft" auch „Kraftwesen". Dabei sind wieder zwei Fälle möglich. Entweder besagen beide Ausdrücke dasselbe, dann ist — überall das strenge

Denken vorausgesetzt — die Kraft selbst als das Seyns- und Wesenhafte bezeichnet und unwillkürlich der volle Idealismus statuirt. Oder der Ausdruck „Kraft“ soll durch den „Kraftwesen“ ergänzt, corrigirt werden. Dann wäre ersteres Wort in einem doppelten, bald in weiterem, bald in engerem Sinn, für das Kraftwesen selbst und für ein Moment desselben gebraucht. Es würde in dem vorliegenden, zweiten Fall besagen, zur Kraft müsse noch das Seyn besonders hinzukommen. Für sich wäre demnach die Kraft etwas Seynsloses, Schattenhaftes, und wir hätten damit den Widerspruch, daß gerade das, was auch nach dem Realidealismus das Wesentliche, die Hauptsache ist, das Wesenlose wäre. Weil letzteres aber ganz und gar unthunlich ist, so wird jene Anschauungsweise unbewußt und unwillkürlich zum vollen Idealismus gesteigert. Fand ich dies in Ihren Sätzen ausgesprochen, der Stoff selbst müsse unter dem Begriff der Kraft subsumirt werden, auch das Stoffliche an der Substanz sey thätig, weil alles an ihr, auch der Leib Kraft sey: so ist dies sicherlich keine Unterschiebung, sondern nur eine strenge Festhaltung der Worte. Ist — das bedarf keines weitern Beweises — der Stoff wirklich unter den Begriff der Kraft zu subsumiren, so muß er selbst Kraft, wenn auch eine noch so niedrige Art derselben, seyn. Dies liegt nicht minder in dem, was Sie (Bd. 50, S. 9) zunächst von Gott äußern: der Unterschied von Geist und Materie in ihm sey darum lediglich ein innerer, weil jedem gänzliche Kräftigung zukomme, oder weil beide die substanziellen Formen der Einen unbedingten Urkraft seyen. Kommt aber der nach Ihnen in Gott nöthigen Materie gänzliche Kräftigung zu, ist der Unterschied zwischen jenen beiden lediglich ein innerer: so ist dies ebenfalls nur möglich, wenn genannte Materie, und damit letztlich alle, ganz Kraft ist. Bloß dann kann sie auch ungeschmälert als Form der Urkraft bezeichnet werden.

Zu demselben Resultat leitet, was Sie Bd. 46, S. 269—277 über das Wesen des Materiellen und des Immateriellen darlegen. Hienach ist die Ausdehnung die primitive Bestimmung

des Stoffs. Vermöge ihrer erfüllt der Körper einen Raum und leistet fremden Körpern Widerstand. Auch nach Ihnen (S. 275) setzt dies eine Kraft der Ausdehnung, der Raumerfüllung, des Widerstands voraus. Indem nun aber der Körper, der Stoff gerade als solcher ausgedehnt ist, den Raum erfüllt, Widerstand leistet, kann die hierin sich bethätigende Kraft in Wahrheit nicht etwas von ihm Unterschiedenes seyn, sondern muß ganz mit ihm oder vielmehr er mit ihr zusammenfallen. Deshalb bestimmen auch Sie dort „die Substanzen als lautere Kraftwesen," was nur möglich ist, wenn dieselben ganz und gar Kraft, eben die seyende Kraft selbst sind. Nach Ihnen selbst ferner ist der Stoff auch „gegenüber von andern Substanzen oder Körpern" nur „relativ undurchdringlich" (S. 275), ebendamit zugleich relativ durchdringlich. Sonach kann der Stoff auch nicht schlechthin durch die Raumnatur als die Form des bloßen An-, Neben- und Außereinanders bestimmt seyn. Und, wie die Materie nur relativ undurchdringlich, ebendamit nur relativ raumbestimmt ist, so erklären Sie (S. 271) umgekehrt „als das charakteristische Merkmal des Immateriellen eine wenigstens relative Raumfreiheit." Hienach ist auch das Immaterielle relativ raumgebunden oder raumbestimmt, und erhellt aus Sämmtlichem das Verhältniß von Körperlichem und Geistigem ꝛc. in Wahrheit nicht als das des ausschließenden Gegensatzes, sondern des auf tiefster Wesenseinheit ruhenden Unterschieds, so wie vom absoluten Geist aus eine volle Verwandtschaft der Wirkung mit der Ursache. Und daß die Auffassung des Stoffs als des Aeußern, des Immateriellen als des Innern in den Dingen nicht die letzte und ganz genügende ist, zeigen Ihre bereits citirten Sätze, nach welchen alles, auch der Leib an der Substanz Kraft ist, die Substanzen lautere Kraftwesen sind.

Noch bedarf einer Erörterung, was Sie Bd. 46, S. 255 ff. über die Wirkung in die Ferne anführen. Dieser wegen muß nach Ihnen der Substanz neben dem Stoff auch ein immaterielles Seyn und Wesen zukommen, muß die Kraft nicht bloß dem Wirken, sondern auch dem Seyn nach über den Stoff hin-

ausreichen. Denn, sprechen Sie aus, daß Etwas da wirke, wo es nicht ist, ist eine widersinnige Annahme, weil das Wirken selbst ein Seyn und zwar nur ein thätiges Seyn ist. Allein schon in der Bezeichnung des Wirkens als nur eines thätigen Seyns liegt, daß es eigentlich kein thuendes oder thätiges Seyn, sondern nur die Bethätigung eines Seyns ist. Als solchem wird ihm natürlich selbst Seyns- und Wesenhaftigkeit zugetheilt, und es kann sich nach Umständen die entstandene Thätigkeit fortsetzen, fortpflanzen. Während aber ein wirkliches thuendes oder des Thuns fähiges Seyn für sich zu existiren vermag, und damit Seyn in vollem Sinne, unmittelbar in und durch sich besitzt, kommt seiner Bethätigung oder seinem Wirken Seyn stets nur als Ver- und Geliehenwerdendes zu und zwar bloß als von dem thätigen Seyn ausgehendes, unmittelbar deßwegen nur in unmittelbarem Beisammenseyn mit diesem. Ebenso häufig jedoch als das unmittelbare Wirken ist das mittelbare, das durch ein zweites Seyn auf ein drittes und so fort, soweit die ursprüngliche Krafterweisung ausreicht und vermittelndes Seyn statt hat, sich fortsetzende oder fortpflanzende. Bei ersterem Wirken ist unmittelbarer, bei letzterem nur mittelbarer Connex nothwendig. Dem allem gemäß ergibt sich: die Unmöglichkeit, da eine unmittelbare Wirkung oder Thätigkeit zu üben, wo das Thuende nicht, wo es ferne ist, wird jedermann zugeben, gleich unläugbar dagegen ist das Daseyn mittelbarer Wirkungen und Bethätigungen, so daß die Existenz- und die Wirkungssphäre durchaus nicht zusammenfallen, letztere in der Regel sich viel weiter erstreckt als erstere. Dies trifft ganz zu bei der actio in distans. Sie wäre eine Unmöglichkeit, wenn sie, wie Newton meinte, per vacuum geschehen müßte. Da jedoch der leere Raum längst als eine falsche Abstraction erkannt ist, so haben wir eine actio in distans per repletum oder continuum. Eine solche aber erklärt sich einfach aus dem auch mittelbaren Wirken der Attraction. Nach Ihnen selbst (S. 266) besteht die richtige Fassung der Atomenlehre darin, daß insbesondere die Atome nicht bloß als Körperchen, sondern zugleich als Kraftwesen und

zwar als nach Einigung unter einander strebende gedacht werden. Auch die kleinen Zwischenräume, durch welche laut S. 270 die Atome der Körper von einander getrennt sind, können wiederum nicht leer, sondern nur von Atomen erfüllt seyn. Widerstreiten diese letzteren ihrer Natur nach einer näheren Verbindung überhaupt oder mit jenen, so müssen sie doch, das allgemeine Streben nach Einigung theilen, gleichfalls wirksame Medien für dieses, für den allgemeinen Einheitszug, die Attraction im Großen abgeben. Nur so sind auch sie Theile oder Glieder des Weltorganismus. Entweder befindet sich daher der Stoff a unmittelbar neben dem Stoff b, dann haben wir eine ebenso unmittelbare Einwirkung dieses auf jenen, oder es sind beide von einander fern, dann liegt zwischen ihnen eine entsprechende Reihe unmittelbar an einander seyender Stoffe, und wirkt durch diese b auf a. Alle Atome und alle Stoffe und Körper — sagen nicht minder Sie S. 272 — sind unter einander durch die allgemeine Schwerkraft verbunden; da aber diese ganz und gar von der Masse des Körperlichen als solcher abhängt, so kann sie nicht in einem besonderen immateriellen Seyn im Stoff ihren Grund haben, sondern muß total eine Eigenthümlichkeit dieses selbst ausmachen. Weil jedoch auch hierin der Stoff sich nicht als todt und starr, sondern in niederster Weise thätig, bewegend erweist, so zeigt er damit selbst, daß er in Wahrheit ganz und gar Kraft, aber diese wieder nicht in abstrakter Gegenüberhaltung gegen das Seyn, sondern wirkliche, seyende Kraft selbst ist. Glaubt man sich hiebei nicht beruhigen zu können, wird die Kraft nicht als das materielle Seyn in seiner Wahrheit, das materielle Seyn nicht als in Wahrheit Kraft betrachtet, dann gelangt man dazu, der Kraft noch ein besonderes, eigenthümliches Seyn neben dem Materiellen zu vindiciren. Hiedurch aber wird das streng einheitliche Wesen der Körper offenbar zerspalten, und consequent von dem materiellen Seyn wieder eine besondere, ihm entsprechende Intensität oder Kraft gefordert.

Ihrem Satz, das Materielle und das Immaterielle sey gleich nothwendig, aber nicht von gleichem Werth, wurde von

mir der entgegengestellt: was gleich nothwendig ist, hat auch gleichen Werth, und was nicht gleichen Werth hat, ist auch nicht gleich nothwendig. Hiefür vermissen Sie nun den Beweis und fügen bei, ich habe ihn ohne Zweifel darum nicht gegeben, weil er sich nicht geben lasse. Allein nicht deshalb wurde es von mir unterlassen, sondern weil sich mein Satz von selbst versteht. Auch die Beispiele, welche Sie für Ihre Ansicht und für die thatsächliche Unwahrheit der meinigen anführen, sprechen zu meinen Gunsten. Es kommt hier und bei allen ähnlichen Erwägungen nur darauf an, daß man die Sache absolut, in ihrem tiefsten Grund betrachtet, vornehmlich keine andern Gesichtspunkte einmengt. Dagegen wird im gewöhnlichen Leben sehr häufig gefehlt. Hinsichtlich Ihres ersten Beispiels ergibt sich nun: für den Bestand des Heeres ist der gemeine Soldat (gemäß dem Gegensatz: die Gesammtheit aller übrigen Krieger außer dem Feldherrn oder, wie man auch sagt, die Armee) nicht bloß ebenso nothwendig als der Feldherr, sondern hat auch wirklich den gleichen Werth, wie dieser. Eine tüchtige Armee kann ohne tüchtigen Feldherrn gerade so wenig ausrichten, als ein tüchtiger Feldherr ohne tüchtige Armee. Sieht man einen Feldherrn, so fragt man ganz ebenso nach seiner Armee, wie bei einer Armee nach ihrem Feldherrn. Die größere Tüchtigkeit der Armee kann ferner die mindere Tüchtigkeit des Feldherrn ergänzen und umgekehrt die höhere Tüchtigkeit des Feldherrn die geringere der Armee. Nämlich so verhält es sich mit dem weiteren, von Ihnen angegebenen Beispiele. Für den Organismus der Erde, d. h. für diesen rein als solchen, rein als gegliedertes Ganzes, sind die verschiedenen Hauptklassen von Wesen nicht bloß gleich nothwendig, sondern auch von gleichem Werth. Erscheint bei jenem Organismus das Reich der Menschen von besonderer Bedeutung, so hat die unorganische Natur eine eben solche als Grundlage des Ganzen, Pflanzen- und Thierreich als vermittelnde Stufen zwischen beiden. Fixirt man aber nur oder vorherrschend die Spitze des Erdorganismus, den Menschen, macht man diesen zur mehr oder minder abstracten Norm der

Betrachtung, dann ist zu sagen, eben hiefür haben die unorganische Natur, Pflanzen und Thiere nicht bloß weniger Werth, sondern könnten auch eher entbehrt werden.

Den Unterschied des ungeistigen Seyns und des geistigen, oder der Natur und des Geistes verkenne ich so wenig als den zwischen der Kraft rein als solcher, der unorganischen, und dem Geiste. Wären aber beide trotz ihres Unterschieds nicht in ihrem tiefsten Wesen eins, so könnten sie noch viel weniger, wie nach Ihnen, Momente, Seiten des Absoluten bilden, als nach mir Erzeugnisse des absoluten Geistes seyn. Sie fragen (Bd. 50, S. 12), wie der absolute Geist, der als solcher das lautere Licht des Selbstbewußtseyns seyn müßte, ein rein unbewußtes Seyn aus sich produciren könne. Aus sich allerdings in keiner Art; denn damit hätten wir mehr oder minder eine Wesensumsetzung, Verendlichung des Absoluten. Aber überhaupt zu schaffen vermag er es kraft seiner Selbstdarstellung in der Weise des Außereinanders. Gemäß dieser wird das bei jeglichem Seyn und auch beim Absoluten vor allem nothwendige Moment der Einheit als das Erste gesetzt, und ist damit zwar nicht ein schlechthin geistwidriges Daseyendes gegeben, aber noch nicht die zum Bewußtseyn unerläßliche Befähigung der Unterscheidung in und durch sich. Allein da erscheint Ihnen (S. 13) die neue Unthunlichkeit, wie dem rein Innerlichen, was der reine absolute Geist seyn müßte, eine Selbstäußerung auch nur möglich seyn solle, wie der reine Geist, der als solcher völlig raumlos, über alles Auseinander hinaus seyn müßte, in dem Auseinander sich darstellen könne? Nach dem vollen Idealismus aber ist der absolute Geist zugleich in sich, in die Factoren der Intelligenz und des Willens, unterschieden und selbst unmittelbar das absolute Seyn. Als solches, als der allsetzende und alltragende Urgrund steht er dem Raume so wenig schlechthin entgegen, daß er vielmehr der absolute Raum ist, und vermöge seiner Unterschiedenheit in sich enthält er auch die Möglichkeit der Setzung des Besonderen, des wirklichen Außereinanders oder der Selbstäußerung.

Ferner bemerken Sie (S. 13), wenn die Materie an sich Geist sey, so sey der wirkliche Geist nur ein Effekt der Materie, nur die zu sich selbst gelangte, sich selbst erfassende Materie, gemäß dem Ansich als der realen Möglichkeit des Wirklichen. Allein es wurde von mir stets gesagt, die Materie sey im Ansich- oder Außersichseyn befangener, in vollem Sinne objectiver Geist, und hiemit ist ausgedrückt, daß sie weder die Fähigkeit, noch den Trieb hat, zur Selbsterfassung fortzuschreiten oder den subjectiven Geist hervorzubringen. Eben jene Eigenthümlichkeit erzeugt aber so leicht den Schein, als gehe wirklich die Natur selbst zum Geist fort; nur gemäß derselben ist sie wirklich eine Stufe des im subjectiven Geist vollendeten Daseyns. Noch fügen Sie ebendaselbst hinzu: „Ueberhaupt, sind Geist und Materie ihrem Wesen nach identisch, so ist es völlig gleichgiltig, ob wir ein von dieser Identität ausgehendes System als Materialismus oder Idealismus bezeichnen." Allerdings, wenn es nicht auf den Namen als Bezeichnung der Sache ankommt, und diese ist hier die tiefste Identität nicht des Immateriellen, des Geistes mit der Materie, der Natur, sondern der Natur und Materie mit dem Geist und Immateriellen. Solches aber ist das gerade Gegentheil des Materialismus.

Ob endlich Recht oder Unrecht von mir geschah, sofern ich in Ihrer Anschauung einen unüberwundenen Rest von Dualismus erblickte, wird sich gleich allem Uebrigen auch nach Vorstehendem leicht selbst beurtheilen lassen. Unserem befreundeten, auf lauterem Streben nach Wahrheit gegründeten Verhältniß jedoch glaubte ich nicht besser entsprechen zu können, als durch eine weitere Erörterung des vorliegenden Problems.

Antwort von J. U. Wirth.

Auf die vorstehende zweite Zuschrift muß ich Ihnen entgegnen, daß ich zwar für meine Person es vorgezogen hätte, unsern Streit ruhen zu lassen und das Urtheil darüber, wer

von uns Recht oder Unrecht habe oder inwieweit Jeder von uns beiden irre, den Lesern anheimzustellen. Ich will jedoch Ihrem Verlangen nach einer abermaligen Erörterung unsrer Differenz darum mich nicht entziehen, weil ich Ihnen damit ein Zeichen meiner Werthschätzung Ihrer philosophischen Bestrebungen geben möchte, und weil unser Streit auf die wichtigsten, heutzutage überall in Frage gestellten Begriffe, Stoff und Kraft, Materielles und Immaterielles, sich bezieht. Als den Hauptunterschied unsrer beiderseitigen Ansicht bezeichnen Sie dieß, daß nach mir der Stoff ein besonderes Moment der Kraft, nach Ihnen aber derselbe, in seinem tiefsten Grunde erfaßt, unmittelbar selbst ganz Kraft und ebenso umgekehrt die Kraft unmittelbar selbst ganz seyns- und wesenhaft sey. Ich gebe den ersten Satz als richtige Bezeichnung meiner Ansicht insofern zu, als n. m. A. alle Substanzen, alle Atome, auch die niedrigsten Stoffatome ein ideelles, immaterielles Centrum aller ihrer Kräfte haben, somit auch die bloßen Stoffkräfte, wie die Expansiv- und Repulsivkraft, an jener Idealität und Immaterialität des Centrums, in dem auch sie wurzeln, oder der Centralkraft theilnehmen müssen. Wenn aber Sie im Gegensatz zu mir behaupten, der Stoff sey unmittelbar selbst ganz Kraft, und wenn Sie diesen Satz auch in seiner einfachen Umkehrung als wahr setzen, so setzen Sie Kraft und Stoff offenbar als ganz identisch und damit haben Sie den Materialismus in seiner pursten, äußersten Form. Sie fühlen das selbst und darum schreiben Sie, indem Sie mit den Worten „und ebenso umgekehrt" die einfache Umkehrung des ersten Urtheils sprachlich einleiten, doch nicht, wie Sie eigentlich hätten schreiben sollen: die Kraft ist umgekehrt selbst ganz Stoff, sondern Sie weichen aus und sagen nur: die Kraft ist unmittelbar selbst ganz seyns- und wesenhaft. Allein damit stellen Sie einen Satz, auf dessen Beweis meine ganze Abhandlung über den Realidealismus (B. 46, H. 1.) gerichtet ist, ganz irriger Weise als Antithese meiner Theorie auf. Denn daß die Kraft nicht blos ist, sondern daß sie das Wesen der Substanzen ausmacht, daß alle Substanzen Central-

einheiten von verschiedenen Kräften oder selbst Centralkräfte sind, das ist es ja, was ich durchgängig in der angef. Abh. nachzuweisen versucht habe.

Aber daraus folgt nicht, daß der Stoff für sich, er selbst unmittelbar ganz Kraft, sondern nur daß er ein Moment der Kraft sey. Wer unmittelbar den Stoff für sich als Kraft setzt, identifizirt in letzter Consequenz Geist und Materie. Dieß ist auch die Consequenz Ihrer Lehre, obgleich Sie sich Mühe geben, dieselbe zu umgehen. Wenn Sie am Schlusse Ihrer Zuschrift sagen, daß Sie zwar eine Identität der Natur und Materie mit dem Geist und Immateriellen, keineswegs aber eine Identität des Immateriellen, des Geistes mit der Materie, der Natur zugeben und annehmen, und daß Sie eben damit das gerade Gegentheil des Materialismus lehren, so gestehe ich, einen Unterschied zwischen beiden Sätzen gar nicht finden zu können. Ist die Natur, die Materie mit dem Geist, dem Immateriellen identisch, so ist umgekehrt nothwendiger Weise auch das Immaterielle, der Geist mit der Natur, der Materie identisch. Denn das Wort identisch bedeutet ja nur das Einerleiseyn; was aber einerlei ist, ist gar nicht von einander verschieden. Geist und Immaterielles einer- und andererseits Natur und Materie sind dann völlig ununterscheidbar, sind ganz dasselbe, folglich kann man das Eine ebensogut als Prädikat des Andern setzen, wie umgekehrt; indem wir in Wahrheit nur verschiedene Worte für dieselbe Sache haben.

Sie behaupten freilich, die Materie sey im Ansich- oder Außersichseyn befangener Geist, und damit wollen Sie doch einen reellen Unterschied zwischen Materie und Geist retten, indem Sie damit der Materie „alle Fähigkeit, sowie den Trieb, zur Selbsterfassung fortzuschreiten," gänzlich absprechen wollen. Allein mit dieser Behauptung verwickeln Sie sich in einen unverkennbaren Widerspruch mit sich selbst, mit der soeben ausgesprochenen „Identifizirung" von Materie und Geist. Ueberdieß ist Ihre Behauptung an sich selbst unhaltbar. Eine Substanz, die, im Außer- oder Ansichseyn befangen, gar nicht die Fähig-

keit, gar nicht den Trieb hat, zur Selbsterfassung fortzuschreiten, ist in keiner Weise Geist; denn der Geist unterscheidet sich von Anderm, von der Seele, noch mehr von dem blos lebendigen Seyn darin, daß er die Fähigkeit zur Selbsterfassung, zum Selbstbewußtseyn und den Trieb hierzu hat. Die Selbsterfassung, das Selbstbewußtseyn ist die allein dem Geiste zukommende, ihn durchaus charakterisirende Lebensform, und wo daher die Fähigkeit, das Vermögen zum Selbstbewußtseyn fehlt, kann vom Geiste, auch in seinem Ansichseyn, durchaus nicht die Rede seyn.

Wer die Natur als ansichseyenden Geist ansieht, muß ihr, muß den Stoffatomen, Pflanzen, Thierseelen wenigstens die Fähigkeit und folgerichtig auch den Trieb, zum Selbstbewußtseyn zu gelangen, beilegen, und (mit den Materialisten) behaupten, daß den Naturwesen nur die äußeren Bedingungen, welche in der geeigneten Organisation gegeben sind und ohne deren Vorhandenseyn keine wirkliche Entwicklung zum Selbstbewußtseyn denkbar ist, abgehen. Allein dieser Ansicht sind Sie nicht; Sie läugnen das Fortschreiten der Natur selbst zum Geiste, und sprechen der Natur die Fähigkeit, zur Selbsterfassung zu gelangen, also das Vermögen, die Kraft des Selbstbewußtseyns ab. Damit heben Sie die Geistigkeit der Natur, auch die an sich seyende, vollkommen auf. Am allerwenigsten aber kann der bloßen Materie, dem rein Extensiven, ansichseyende Geistigkeit zugeschrieben werden.

Daß nun aber die Materie nicht, wie ich behaupte, ein bloßes Moment im Begriffe der Kraft, eine Bestimmtheit der Kraftwesen oder Substanzen, sondern unmittelbar selbst ganz Kraft oder die Kraft in ihrer Totalität sey, das glauben Sie aus meinen eigenen Sätzen und Behauptungen als Konsequenz ziehen zu können. Denn — sagen Sie — der Kraftbegriff könne als Moment den Stoffbegriff nur in sich enthalten, wenn der Stoff selbst auch eine, sey es noch so niedrige, Art oder Daseynsweise der Kraft sey. Allein es erhellt vielmehr umgekehrt, daß, da die Kraft auf allen, auch den niedrigsten Stu-

sen ihrer Existenz, doch nothwendig in der Totalität der zu ihrem Begriffe gehörigen Bestimmungen gesetzt seyn muß, der Stoff für sich nicht eine solche Stufe ihrer Existenz seyn kann, wenn er nur ein besonderes Moment im Begriff der Kraft ist. Beides schließt sich gegenseitig aus. Sie sagen hinwiederum, daß, wenn der Stoff ein besonderes, von der Kraft unterschiedenes Moment bilde, so müsse die Kraft selbst wieder ein besonderes Moment neben dem Stoffe ausmachen. Damit wollen Sie, wie es scheint, umgekehrt den Dualismus als Konsequenz meiner Theorie darstellen. Aber ich habe nirgends gelehrt, daß der Stoff ein besonderes, von der Kraft unterschiedenes Moment sey, sondern vielmehr daß es ein besonderes, von dem Immateriellen unterschiedenes Moment des Kraftbegriffs bilde und ausmache. Somit können beide, Kraft und Stoff, gerade „meiner Theorie zufolge" durchaus nicht als zwei neben einander seyende Momente betrachtet werden, sondern vielmehr Immaterielles und Materielles bilden die beiden, unterschiedenen Momente des Begriffs der Kraftwesen, und der Kraftbegriff in seiner Totalität enthält in sich sowohl die Bestimmung des Stoffs als die des Immateriellen, oder jedes Kraftwesen, jede Substanz muß beide Momente sowohl im Unterschiede von einander, als in ihrer Einheit befassen.

Aber — fahren Sie fort — es sey doch das Immaterielle, Intensive im Unterschiede vom Stoffe, Extensiven unläugbar die Kraft. Allein womit haben sie diesen Satz bewiesen? Ich finde einen solchen Beweis nirgends in Ihrer Erwiderung. Und wie reimt sich dieser Satz mit dem obigen, daß der Stoff unmittelbar selbst ganz Kraft sey? Sie führen selbst meine Auseinandersetzung an, worin ich das Gegentheil Ihrer Behauptung, nämlich dieß darthue, daß nichts rein Immaterielles für sich ohne allen Stoff als wirklich existirend sich denken lasse, und zwar weil, wenn die Kraft etwas rein Immaterielles, Ideelles wäre, sie etwas blos Intensives seyn müßte, aber ein Intensives sich nicht denken lasse ohne etwas Extensives, dessen sich in sich konzentrirende Einheit das Intensive ist. Ich führe dieß

noch näher am a. O. S. 275—276 aus. Hierzu bemerken Sie nun blos, daß darin ein Schwanken bemerklich sey, indem hiernach meiner Theorie zufolge die Kraft das eine Mal den Stoff wirklich in sich schließe, das andere Mal Kraft und Stoff (der gewöhnlichen Ansicht gemäßer) mehr einander nur gegenüberstehen. Aber wie? Wenn wirklich das Immaterielle, Intensive die in sich konzentrirte Einheit des Stoffs, des Extensiven ist, wenn, wie ich a. a. O. weiter auseinandersetze, das Intensive die Konzentration aller Kräfte einer Substanz ist, wenn in jedem Kraftwesen die Fähigkeit, sich zusammenzufassen und damit das Außereinanderseyn relativ aufzuheben, gedacht werden muß, ist damit nicht gerade, wie ich gleichfalls zeige, das gleichgiltige, äußerliche Nebeneinanderseyn des Immateriellen und Materiellen vielmehr negirt? Gerade alle die gewöhnlichen, dualistischen Vorstellungsweisen bekämpfe ich S. 273 u. ff. eingehend.

Wenn ich die Ausdrücke Kraft und Kraftwesen alternirend gebrauche, so stellen Sie dagegen folgendes Dilemma auf: entweder besagen beide Ausdrücke dasselbe, dann sey die Kraft selbst als das Seyns= und Wesenhafte bezeichnet und unwillkürlich der volle Idealismus statuirt; oder es soll der Ausdruck Kraft durch den andern „Kraftwesen" ergänzt werden, dann würde die Kraft als etwas Seynsloses, Schattenhaftes bestimmt. Ich habe mich jedoch über das Verhältniß beider Begriffe Kraft und Kraftwesen schon in meiner Abh. z. B. S. 273 ff. erklärt. Nach meiner Ansicht ist zwar jedes Wesen Kraft, aber nicht jede Kraft ist darum für sich ein Wesen. Denn es giebt viele Kräfte, welche nicht für sich selbständig sind, sondern nur einem Wesen einwohnen oder Bestimmungen desselben ausmachen. Die Substanz oder das Wesen ist die Centralkraft von vielen Kräften oder die in sich selbstthätige Einheit der ihm zukommenden besondern Kräfte. Wenn ich nun hiernach die Kraft im Allgemeinen als das Seynshafte, wie Sie sich ausdrücken, als das wahrhaft oder an sich Seyende betrachte, und wenn ich in die allen Kräften einigende, sie beherrschende und bestimmende Cen-

tralkraft die Substantialität oder für sich seyende Wesenheit der Dinge setzt, so statuire ich damit allerdings den vollen Idealismus, welchen ich ja nie bestritten habe, nicht aber den sog. reinen oder einseitigen Idealismus. Denn nicht darin besteht, wie Sie behaupten, das Wesen des reinen Idealismus, daß er die Kraft als das Seyns- und Wesenhafte bestimmt, sondern darin, daß er den Stoff, die Materie d. h. das Ausgedehnte als bloßen Schein, als bloßes Phänomen unsres Bewußtseyns, somit das Immaterielle als das an sich und einzig Seyende erklärt. (Vergl. m. Abh. S. 262.)

Ich habe den reinen Materialismus, welcher in der Welt nichts als den Stoff und seine Bewegung als seyend annimmt, aus sich, schon aus dieser seiner eigenen Annahme zu widerlegen gesucht, und zwar dadurch daß ich nachwies, wie schon die Bewegung der Körper ein nicht blos materielles, sondern zugleich immaterielles Prinzip in ihnen voraussetze. Hierbei komme ich auf die höchst schwierige Frage der actio in distans zu sprechen, und erkläre sie aus dem relativ raumfreien Wesen des Immateriellen sowohl dem Seyn als dem Wirken nach. (S. 253 ff.) Sie bestreiten meinen Erklärungsversuch; aber was Sie dagegen geltend machen, kann ich nicht als stichhaltig anerkennen. Ich gehe von dem Satze aus, daß unmöglich Etwas da wirken könne, wo es nicht ist, indem das Wirken selbst ein Seyn und zwar ein thätiges Seyn sey. Hieraus folgern Sie nun aber, daß dem Wirken „natürlich selbst Seyns- und Wesenhaftigkeit zugetheilt werde und somit nach Umständen die entstandene Thätigkeit sich fortsetzen, fortpflanzen könne.“ Allein Seynshaftigkeit und Wesenhaftigkeit sind zwei sehr verschiedene Begriffe. Daraus, daß eine Wirkung ist und zwar als That des sie hervorbringenden Wesens, folgt nicht, daß sie wesenhaft im Sinne des für sich Seyenden, also selbst Wesen ist. Nur wenn Sie den Begriff des Wesenhaften in dem angegebenen Sinne nehmen, können Sie meine Theorie bestreiten und behaupten, daß eine Wirkung sich für sich, losgetrennt von ihrer Ursache, fortsetzen und fortpflanzen könnte,

daß folglich nicht, wie ich glaube bewiesen zu haben, eine Substanz vermöge ihrer immateriellen Natur auch über den Raum, den ihr Körper einnehme, blos deßwegen hinauswirken könne, weil sie als immateriell eine über den Stoffraum hinausreichende, ideelle Seynssphäre habe oder weil die Substanzen, welche sämmtlich Glieder des Weltganzen sind, nicht blos auf den von ihrem Körper eingenommenen Raum beschränkt, somit nur neben einander, sondern ideell oder ihrer immateriellen Natur nach auch unter sich eins, verbunden sind. Sie sprechen von einem der Wirkung geliehenen oder verliehenen Seyn. Ein solches Seyn braucht eben der Wirkung nicht erst geliehen zu werden, wenn darunter überhaupt die Realität, die Wirklichkeit verstanden wird; denn eine solche hat die Wirkung durch die Substanz selbst, welche sie hervorbringt. Sie können also unter diesem Seyn nur das Fürsichseyn verstehen, und Sie verstehen dieß darunter dem ganzen Zusammenhang nach. Die Möglichkeit eines solchen der Wirkung geliehenen Fürsichseyns bestreite ich aber und muß sie bestreiten, und zwar weil das Fürsichseyende nothwendig selbständiges Wesen, die Wirkung aber als soche nur That ihrer Ursache, von ihr abhängig ist, demnach aufhört, sobald die Ursache aufhört thätig zu seyn. Es können daher in der Welt nur Substanzen wirken; die Wirkung wird nie etwas für sich. Wenn die Wirkungen sich fortpflanzen, so geschieht dieß nicht, weil sie ein geliehenes Fürsichseyn erhalten, sondern weil die Substanzen auf welche gewirkt wird, sie selbstthätig sich aneignen und sie somit fortsetzen.

Sie unterscheiden zwei Fälle, ein unmittelbares Wirken einer Substanz auf eine andere und ein mittelbares Wirken einer Substanz auf eine andere mittelst dritter. Im ersten Fall — sagen Sie — finde nur ein vom thätigen Seyn selbst ausgehendes Wirken statt. Allein auch in diesem Falle wirkt doch die Substanz über die Raumgrenze, innerhalb deren der Stoff sich befindet, hinaus; sonst bliebe die Wirkung nur innerhalb der Substanz, und könnte nicht auf die andere übergehen.

Selbst wenn beide Stoffe sich berühren, muß doch die Wirkung über die Grenze des Stoffs hinausgehen, weil sie sich doch nicht in allen Punkten berühren und weil ein jedes von beiden stofflich da aufhört zu seyn, wo seine Materie ihr Ende hat. Meist aber wirken die Körper in die Ferne. Wenn nun vermöge der Affinitätskraft die Atome a und b sich wechselseitig anziehen und verbinden, so ist in dem Augenblicke, wo das Atom a vermöge der Affinitätskraft das Atom b zu sich zieht, so daß letzteres seine räumliche Entfernung aufgiebt und sich dem erstern nähert, nothwendig die Affinitätskraft des erstern über die Raumgrenze des Stoffs a hinaus wirksam, und dasselbe gilt umgekehrt von dem andern Atom. Da nun die Wirkung hier, wie Sie selbst zugeben, weil sie eine unmittelbare ist, von den Atomen selbst ausgeht, sich nicht von ihnen ablöst oder fortpflanzt, folglich der Wirkung nicht ein besonderes Seyn für sich von den Atomen verliehen wird, sondern das Seyn dieser Wirkung das Seyn der Atome selbst ist; so müssen wir annehmen, daß ideell oder immateriell die beiderseitigen Kräfte der Atome zuvor sich geeinigt haben, ehe die räumliche Annäherung und Vereinigung derselben erfolgte. Mit Einem Worte die ideelle, immaterielle Seyns- und Wirkungsweise der Substanzen reicht weiter, als ihre physisch-räumliche Seyns- resp. Wirkungssphäre. Im zweiten Fall, dem Falle des mittelbaren Einwirkens der Substanzen auf einander, nehmen Sie an, daß die zwischenliegenden Substanzen wirksame Medien seyen, und solche Vermittlung setzen Sie bei jeder Wirkung in die Ferne voraus, weil es keinen leeren Raum gebe. Der Stoff b wirke auch in diesem Fall auf den Stoff a durch die zwischenliegenden Körper, von denen immer einer an den nächsten unmittelbar grenze. Allein wenn demnach der Stoff b in die Ferne auf a wirkt, so kann in jedem Falle hierbei von keinem der Wirkung nur durch b geliehenen Seyn die Rede seyn, so daß die Wirkung als für sich seyende sich durch die Reihe der Mittelsubstanzen fortpflanzte, sondern der Stoff b selbst wirkt, und das Seyn der Wirkung ist nur sein, des Stoffes Seyn, woraus

eben meine Theorie sich ergiebt. Ueberdieß ist die Annahme, von der Sie hierbei ausgehen, nicht in allen Fällen anwendbar. Viele Kräfte, wie der Magnetismus, Galvanismus, die Elektrizität, wirken in die Ferne durch indifferente Leiter. Sie selbst berufen sich auf die Attraktion der Schwerkraft. Die Sonne zieht vermöge derselben unsre Erde in einer Entfernung von 20 Millionen Meilen an. Zwischen beiden liegt der Weltäther. Wenn nun immer die Wirkung zunächst nur auf den angrenzenden Stoff und von diesem wieder auf den nächsten sich in wirksamer Weise fortpflanzte und somit die zwischenliegenden Stoffe die „wirksamen Medien“ der actio in distans wären; so müßten die zunächst an die Sonne angrenzenden Aetheratome die Anziehung der Schwerkraft der Sonne in sich aufnehmen, vermöge derselben würden sie dann die nächste Reihe von Atomen anziehen u. s. f. bis zu unserer Erde. Dann müßten aber die Aetheratome selbst schwer werden; das können sie aber nicht seyn, weil der Aether ein imponderabler Stoff ist. Würden die Aetheratome wirksame Medien der Anziehungskraft der Sonne seyn, so müßten sie überdieß nothwendig zu einer festen Masse sich unter einander vereinigen, während sie fortwährend in einem gasförmig flüssigen Zustande sich befinden, d. h. fortwährend einander repelliren. Würde aber angenommen, daß die Aetheratome nur indifferente, passive Medien der Anziehungskraft der Sonne seyen, so muß die Sonne selbst, es müssen die Atome, aus welchen die Sonne besteht, selbst auf die Erde wirken, und dieß ist nur denkbar, wenn in den Sonnenatomen etwas über den Raum, den die Atomenstoffe einnehmen, hinaus Wirkendes, folglich Nicht-Stoffliches, Immaterielles statuirt wird. Wirkt aber die Sonne mit ihrer Anziehungskraft in einer Entfernung von vielen Millionen Meilen und kann sie nur wirken, wo sie selbst ist, so muß ihr vermöge jener ihrer Kraft ein ideeller Seyns- und Wirkungskreis in demselben Umfang, in welchem ihre Anziehungskraft thätig ist, zuerkannt werden. Darum kann selbst die Schwerkraft nicht als etwas blos Materielles gedacht werden. Sie behaupten letzteres, und allerdings

ist die Schwerkraft insofern eine stoffliche, physische, weil alle (ponderablen) Stoffe einander im Verhältnisse zu ihrer Masse anziehen; denn jedem Theilchen der ponderablen Körper kommt sie in gleicher Weise gegenüber von allen andern zu, und daher ihre Proportion zur Masse. Aber dennoch sind wir aus dem angegebenen Grund, weil die Schwere über die Stoffgrenze hinaus tritt, genöthigt, auch ein immaterielles Moment in ihren Begriff aufzunehmen.

Auf Ihre neue Polemik gegen meine Ansicht, daß gleich nothwendige Theile oder Glieder doch nicht immer von gleichem Werth seyn können, daß dieß insbesondere von dem Verhältnisse des Materiellen und Immateriellen gelte, will ich mich nicht noch einmal näher einlassen. Die größere Tüchtigkeit einer Armee kann freilich die mindere Tüchtigkeit des Feldherrn ergänzen, aber dann ist dieser eben nicht, was er seyn soll, kein wahrer Feldherr. Ist er dieß, so muß ihm die leitende Intelligenz zukommen, und diese höhere Vollkommenheit hat für unsre geistige Schätzung nothwendig auch einen höhern Werth, als die Tüchtigkeit der gemeinen Soldaten, weßwegen auch die Leistung eines Feldherrn mit Recht höher honorirt (bezahlt) wird. Ebenso hat ganz gewiß die unorganische Natur ihre Bedeutung für das Weltganze „als Grundlage" desselben; aber die bloße Grundlage stellt nothwendig eine niedere Stufe der Vollkommenheit des Seyns dar und muß darum in unsrer Werthschätzung wiederum niederer stehen, als was auf ihr sich erhebt, insbesondere als die geistigen Wesen, die Krone des Ganzen und die Herrscher im Weltall.

Schließlich ergreife ich diese Veranlassung zu einer nähern Erläuterung des Sinnes meiner Abhandlung über den Realidealismus. Wenn ich in derselben von dem Verhältnisse des Materiellen zum Immateriellen rede, so darf man dieß nicht mit dem Verhältnisse des Leibes zur Seele oder zum Geiste verwechseln. Alle Atome sind nach m. Ans. beides, materiell und immateriell; alle haben eine gewisse Ausdehnung und in sich eine ideelle Wesenheit. Wenn ich nun das Verhältniß des Mate-

riellen zum Immateriellen zu bestimmen suchte, so mußte ich auf die angegebenen letzten Bestimmungen, die wir auch noch in den Atomen unterscheiden müssen, reflektiren, und von ihnen gilt die innige Einheit und unzertrennbare Zusammengehörigkeit, welche ich hinsichtlich des Verhältnisses zwischen dem Materiellen und Immateriellen geltend gemacht habe, und vermöge welcher sie nur Bestimmungen Einer Substanz bilden können, somit nicht dualistisch als zweierlei Substanzen sich zu einander verhalten. Dagegen sind die Körper selbst Vereinigungen vieler Atome, und unter ihnen herrscht ein Atom höherer Ordnung als Seele oder als Geist, welcher selbst hinwiederum, weil er Atom, untheilbare Henade ist, ein materielles Fluidum als seine Basis in sich enthalten muß. Zu diesem geistigen Centralatom verhält sich eben der Körper, den es beherrscht und belebt, wie ich ausdrücklich S. 277 u. a. a. O. hervorgehoben habe, als bloßes Außenwerk seines Lebens und Wirkens, und ist daher sehr wohl von ihm trennbar, wie denn umgekehrt der Geist bei normaler Entwicklung mit dem Alter immer mehr sich in sich konzentrirt, um dadurch seine Selbstbefreiung von dem irdischen Leibe, dessen Atome und Stoffe ohnedieß beständig wechseln, auch von seiner Seite ethisch vorzubereiten.

Wirth.

Recensionen.

La philosophie positive. Revue dirigèe par E. Littré et G. Wyrouboff. Nr. 1. Juillet — Août 1867. Paris, Germer, Baillière. London, Baillière. New York, Baillière.

Unter obigem Titel erschien eine neue philosophische Zeitschrift. Eine neue Französische Zeitschrift für Philosophie! Das ist allerdings ein freudiges Ereigniß. Denn es beweist daß auch diesseits des Rheines — ich schreibe in Sens — das Interesse für Philosophie nicht ausstirbt, sondern von neuem aufblüht.

Laßt uns sehen in wiefern die Art des Aufblühens unsere Anerkennung verdient, in wiefern namentlich die Herrn Littré

und Wyrouboff den rechten Weg getroffen, um das in ihrer Heimath etwas zurückgebliebene philosophische Studium dort einer höheren Entwicklung entgegenzuführen. —

Die erste Lieferung genannter Zeitschrift enthält folgendes:

I. Les trois Philosophies. E. Littré.

II. Q'uest-ce que la Géologie? G. Wyrouboff.

III. La Liberté au Théatre. Hippolyte Stupuy.

IV. Comment on devient positiviste. Félix Aroux.

V. De la Biologie: son objet et son but, ses relations avec les autres sciences, nature et étendue du champ de ses recherches, ses moyens d'investigation (Premier article). Ch. Robin, de l'Acad. des sciences.

VI. Les coalitions et le salaire. Deroisin.

VII. Politique. E. Littré.

VIII. Poesie. La Terre. — La Vieillesse. } E. Littré.

IX. Variétés.

X. Bibliographie.

Der Hauptaufsatz von Herrn Littré verdient am meisten unsere Aufmerksamkeit, weil er gewissermaßen das Programm der Zeitschrift enthält. Wir wollen ihn daher hier näher betrachten. So werden wir die Tendenz und den wissenschaftlichen Werth der „philosophie positive" zu prüfen Gelegenheit haben.

Was den Styl des genannten Aufsatzes betrifft, so macht er einen angenehmen Eindruck durch Ernst und Ruhe. Durch diese Eigenschaften unterscheidet der Verf. sich günstig von manchen seiner Geistesgenossen. Die nämlich nicht selten durch Rhetorik und Phrasenschwulst zu ersetzen suchen was ihnen an Gründlichkeit fehlt. Seiner Geistesgenossen ja, Verf. nämlich ist, wie wir bald sehen werden, offenbar Empirist und auch die Bekämpfung der positiven Religion rechnet er zu seiner Aufgabe. Dennoch begegnen wir in seinem Aufsatz keiner Spur von Intoleranz. Mit Milde und ohne Leidenschaft prüft er — wie es jedem Philosophen ziemt — die Systeme seinner Gegner, und

er ist bereit das Gute wo er es nur zu finden meint, zu loben: Pourquoi les hommes ont-ils cru jadis aux enseignements intervenus entre eux et les puissances surnaturelles, et pourquoi dans les sociétés les plus développées ont-ils, en grand nombre, cessé d'y croire comme faisaient leurs aïeux? Ce n'est point ici un examen dicté par le dédain et par l'hostilité. La philosophie positive inspire à ses disciples trop de respect à l'égard de l'évolution spontanée de l'humanité en général, et trop de reconnaissance à l'égard des pénibles travaux et des grands services de l'humanité primitive en particulier, pour qu'aucun sentiment de ce genre puisse se trouver sous ma plume. Mais la critique historique, qui n'accepte plus que sous bénéfice d'inventaire les récits traditionnels, rencontrant dans toutes les histoires la créance aux communications célestes, est bien obligée de se demander si elle doit la reconnaitre comme assurée ou partout, ou nulle part, ou seulement en certains temps et lieux. (S. 6.) Für diese Eigenschaften sey es uns erlaubt dem Verf. unsern aufrichtigen Respect zu bezeigen.

Ueberhaupt spricht sich im Aufsatze von Herrn Littré eine warme Liebe zur Menschheit aus. Und wenn Verf. sich auch hier über seine ethische Ueberzeugung nicht ausspricht, für das Gute im Allgemeinen zeigt er sich offenbar begeistert. Bei den ethischen Eigenschaften des Verfassers erwähnen wir auch die Liebe und Anstrengung, mit welcher er nach theoretischer Wahrheit ringt, Eigenschaften welche uns mit Bedauern erfüllen des Umstandes wegen, daß Verf. die Wahrheit nicht auf besserem Wege zu erstreben gesucht. Zur näheren Begründung dieses Bedauerns werden wir jetzt die Darstellung der philosophie positive prüfen.

Zur Einleitung fängt Littré an, drei Arten von Philosophie zu unterscheiden: die theologische, die metaphysische und die positive.

Zur theologischen Philosophie rechnet er jede Ansicht, welche sich auf die Annahme einer übernatürlichen Offenbarung stützt.

Das Eigenthümliche jedes metaphysischen Systemes, sagt er, besteht hierin, daß es die Welt a priori zu construiren versucht. Beide Arten sind nach ihm entschieden verwerflich. Die theologische, weil sie Wunder voraussetzt und Wunder unmöglich sind.

Durch die Art wie der Verf. den Wunderglauben bekämpft, unterscheidet er sich günstig von der Mehrzahl der Empiristen. Denn diese verfahren dabei folgendermaßen. Es wird 1) unbedingt vorausgesetzt: ein Wunder sey ein Ereigniß welches wider ein Naturgesetz streitet. Anderseits wird 2) apodictisch angenommen: es gebe absolute Naturgesetze. 3) Wird angenommen: jedes Gesetz, welches die Wissenschaft festgestellt hat, ist in der That ein absolutes, unveränderliches Naturgesetz.

Wir haben gegen dergleichen Argumentation folgendes Bedenken. Die Erzähler der Wundergeschichten behaupten nicht etwas wider die Naturgesetze, sondern bloß ein außerordentliches Ereigniß wahrgenommen zu haben. Es liegt also kein Grund vor das Wunder so zu bestimmen wie es da geschehen ist. 2) Wenn der Empirist behauptet es gebe absolute Naturgesetze, so widerspricht er sich selbst. Denn, wie Littré (S. 14) anerkennt, nach dem Empirismus lehrt die Wissenschaft bloß Relatives (S. 14). 3) Vergißt der Empirist dieses: was wir in der Naturwissenschaft „Gesetz" nennen, ist eine bloße Abstraction. Unter den „Gesetzen der Naturwissenschaft" ist kein einziges unbedingt. Jedes gilt nur unter bestimmten Bedingungen, und läßt uns im Stich sobald diese Bedingungen nicht erfüllt sind. Absolute Gesetze kennen wir keine außer der Wahrheit in der Mathematik und Logik, ja nach dem Empirismus sollte es eigentlich gar keine absolute Gesetze für uns geben. Kurz, die Naturgesetze reichen nicht aus, um zu bestimmen was unter unvorhergesehenen Verhältnissen geschehen kann. Die Naturwissenschaft z. B. weiß nichts davon, ob die Auferstehung eines Todten radical unmöglich ist. Herr Littré nun verfährt nicht auf beschriebene Art und sagt S. 8 folgendes: „Il faut bien le remarquer, ce n'est pas rationellement que le mira-

cle a été écarté, c'est expérimentalement. La raison subjective n'a rien à décider sur la question de savoir si le miracle est ou n'est pas. Seule la raison expérimentale en décide, promulguant, aprés de longs siècles de labeur et d'observation, la grande idée de la constance des lois naturelles, qui sépare le plus particulièrement le monde ancien du monde moderne.“ Wir stimmen dem vollkommen bei wenn er sagt: que la raison subjective n'a rien à décider sur la question de savoir si le miracle est ou n'est pas. Aber warum leugnet er dann die Wunder? Toutes les fois, qu'on lui en (i. e. des miracles) parla et qu'elle fut mise en mesure de soumettre à ses procédés d'investigation les faits présentés comme miraculeux, elle reconnut qu'on avait affaire à des méprises. La notion, ainsi évincée de tous les domaines particuliers, ne demeura plus que dans le domaine général, c'est-à-dire dans le domaine philosophique. U. E. nun ist es gar noch nicht entschieden, daß alle Wundererzählungen ohne Ausnahme unwahr befunden sind. Jedenfalls kann bloße Erfahrung die Constance des lois naturelles nicht beweisen.

Soweit über Littré's Kritik der theologischen Philosophie. Bei der metaphysischen Philosophie unterscheidet er drei Formen: Theismus, Pantheismus und Naturalismus. Der metaphysische Theismus ist nach ihm darum fehlerhaft weil er — wie Descartes und Anselmus v. Canterbury und die Nominalisten thaten — von der Psychologie ausgeht und „ihre eignen Prinzipien auffrißt“ (S. 15).

Nach dem Theismus wird der Pantheismus behandelt. S. 17 vernehmen wir daß Verf. unter ‚Pantheismus‘ „un theismé impersonnel“ versteht, und S. 20 identifizirt er Pantheismus und Deismus (!). Und hier zeigt der Verf. wie sehr er mit der Deutschen Philosophie bekannt ist. „Quand M. Cousin, qui était dénué de toute invention philosophique, se décida, suivi de son école, à arrêter la métaphysique au point où Descartes l'avait mise, c'est-à-dire à la fonder essentiellement

sur l'argument métaphysique de l'existence de Dieu, il ne tint aucun compte de l'importante critique de Kant et se plaça délibérément dans une position philosophique arriérée. Au contraire les philosophes allemands, chez qui la sève metaphysique était encore active en leur qualité de moins avancés socialement, aperçurent que l'argument de Kant, puissant contre le théisme, n'avait aucune portée contre le panthéisme; et dés lors, ranimant les idées de Spinosa et d'autres plus anciens, ils posèrent que l'esprit humain n'est pas autre chose que l'esprit absolu manifesté; de sorte qu'il n'y a plus à passer, comme fait la métaphysique théiste, de l'esprit humain à l'être éternel au dehors; mais l'être éternel est au dedans de nous-mêmes et identique avec notre raison. C'est ce que l'Allemagne nomme l'identité ou la spéculation. (S. 17.) Die Nachkantischen Deutschen Philosophen also sind nach den Verf. sämmtlich Pantheisten gewesen. Für ihn gab es keinen Herbart, keinen Reinhold, keinen J. H. Fichte u. s. w.!

Der Pantheismus, sagt der Verf. S. 18, „gagna peu de terrain.“ Das soll man wahrscheinlich nicht buchstäblich auffassen. Denn bekanntlich hat Cousin früher mit mehr Succeß dem Pantheismus das Wort geredet und sind jetzt noch einflußreiche Französische Denker — Renan, Dollfus u. s. w. — diesem Systeme zugethan. Als Wortführer des Pantheismus erwähnt er Descartes (!), Spinoza und Hegel.

Endlich verwirft Littré unter dieser Abtheilung die Teleologie welche er théologie naturelle nennt. S. 20 sagt er davon Folgendes:

Mon examen de la métaphysique déiste ou panthéiste ne serait pas complet, si je ne disais un mot de ce que l'on a nommé théologie naturelle. Cette théologie naturelle est fondée sur la considération des desseins et des adaptations remarqués dans l'arrangement du monde et, particulièrement, dans la structure des animaux. Depuis longtemps on a ob-

jecté que, si en effet une part des phénomènes s'explique par un dessein, une autre part ne comporte pas une explication de ce genre. Entre deux thèses qui s'annulent, le choix restait arbitraire, suivant les dispositions et l'éducation de chacun. Mais la récapitulation que, pour se constituer, la philosophie positive a faite du savoir humain, ne permet plus un tel équilibre. En effet chaque science, suivie jusqu'à son résultat le plus haut, conduit à des faits irréductibles, non à des causes primitives. La théologie naturelle n'est donc pas autorisée à tirer pour le tout une conclusion qui est détruite dans chacune des parties; et, chassée du champ de l'observation et de l'expérience, on reconnait qu'elle n'est qu'une autre forme de la conception métaphysique et sans plus de valeur qu'elle.

Der Materialismus, die dritte Form der metaphysischen Psychologie, ist nach dem Verf. verwerflich. Er kennzeichnet ihn mit diesen Worten (S. 21): Le matérialisme eut beaucoup d'éclat et un rôle important dans le XVIIIe siècle, alors qu'on le fit servir à la destruction des anciennes doctrines. Tandis que le théisme met un être infini mais personnel à l'origine des choses, le panthéisme un être infini mais impersonnel et immanent aux choses; le matérialisme, supprimant l'un et l'autre moteur, place la cause de tout dans l'arrangement et les propriétés d'une matière éternelle. Il est vrai que la science positive ne connait, dans le monde à elle accessible, que de la matière et des propriétés de la matière; et, par conséquent, à ce point de vue, toute philosophie positive sera matérialiste; mais, du reste, elle s'en distingue profondément. Ce qui fait le caractère du matérialisme, c'est que, attribuant à la matière certaines propriétés, il en tire par voie déductive une philosophie; le système des atomes, d'Épicure, en est un célèbre exemple. Ce procédé est purement métaphysique et range le matérialisme parmi la métaphysique ancienne. Au contraire, la philosophie positive est et ne peut être qu'un arrangement méthodique, hiérarchique,

des faits généraux de la science, excluant tout élément subjectif, et ne recevant rien qui ne soit expérimental.

Wir meinen, daß der Verf. den Materialismus auf willkürliche Art beschreibt. Wir nehmen keinen Anstand ihn selbst zu den Materialisten zu rechnen. Das Eigenthümliche des Materialismus ist nur dieses, daß er die Realität der Seele leugnet und dieselbe als ein Product gewisser Factoren ansieht. Ob er nun diese Factoren „Stoff" oder „Kraft" oder „Stoff mit Eigenschaften" nennt, das ist hier Nebensache. Nach dem Verf. nun ist die Seele, das Bewußtseyn, bloß ein Product der Nervensubstanz. S. 27 sagt er: „que cette substance devient capable de penser." (Vgl. auch S. 35.) Er ist also nichts weiter als Materialist. Richtig bemerkt er S. 21, daß es thöricht sey, alle Dinge aus einem Prinzip abzuleiten. „La recherche d'un principe unique est un feu follet qui s'éteint devant la science positive. Celle-ci constate actuellement, non une loi générale des êtres, mais plusieurs faits irréductibles, plusieurs principes, plusieurs lois; et s'il arrive que le nombre de ces faits, de ces principes, de ces lois soit diminué, on y arrivera non pas en cherchant *à priori* une décevante généralité, mais en rencontrant *à posteriori* quelque heureux aperçu." Nach dieser Anleitung gehen wir mit dem Verf. zur Beschreibung seines Systemes, der positiven Philosophie, über.

Der Urheber dieser Philosophie, sagt er, war August Comte (S. 23). Und die Entdeckung geschah dadurch, daß durch Comte: des que les faits généraux de ces sciences, qui embrassent tout le savoir abstrait, furent mis à côté l'un de l'autre dans leur ordre réel, la philosophie positive fut trouvée.

In Wirklichkeit ist die positive Philosophie nichts weiter wie ein einseitiger Empirismus, welcher sich einbildet alle Erkenntniß aus Wahrnehmung, Experimentation und Classification schöpfen zu können und wirklich zu schöpfen. Rien dans le savoir positif qui ne soit une transformation de l'obser-

vation et de l'expérience. La mathématique, malgré son caractére abstrait, n'échappe pas à cette condition: un et un font deux est un fait d'observation et le point de départ de la plus longue et de la plus belle déduction qu'il ait été donné à l'homme d'accomplir; déduction qui, parcourue en sens inverse, n'est, on le remarque aussitôt, que des transformations d'observation. (S. 26. Vgl. S. 19.) Die Regel daß 2 × 2 = 4 sey, ja sogar die Gesetze der Logik betrachtet Herr Littré als bloße Ergebnisse der Wahrnehmung.

Hier hat offenbar Selbsttäuschung statt. Ein wenig Nachdenken überzeugt uns, daß nichts einzuwenden ist gegen die treffende Bemerkung Kant's: die Wahrnehmung gebe blos Relatives und Besondres, erhebe sich aber nie zum Absoluten und Allgemeinen.

Daß 2 × 2 = 4 ist, kann keine Wahrnehmung lehren. Dieselbe lehrt höchstens, daß 2 × 2 in einer beschränkten Anzahl Fällen = 4 war. Ebenso ist es mit den Gesetzen der Logik. Das Gesetz des Widerspruchs kann nicht aus Wahrnehmung stammen. Wer in aller Welt kann wahrnehmen, daß nie in aller Ewigkeit Weiß ceteris paribus Schwarz seyn kann. Und wie sollte man wahrnehmen, daß jede Veränderung ohne Ursache unbedingt unmöglich ist. Dazu müßten wir alle Veränderungen wahrnehmen: was unausführlich ist. Nein nicht mit bloßer Wahrnehmung, mit einer gewissen Denknothwendigkeit haben wir hier zu thun. Ich kann mir nicht denken, daß 2 × 2 = 5 sey oder daß eine Veränderung ohne Ursache stattfinde. Das ist der Grund warum ich sage, es könne nicht geschehen. Von seinem Standpunkte müßte der Verf. eigentlich alle absolute Erkenntniß leugnen. Consequenter wie Littré ist der geistreiche Stuart Mill, ebenfalls ein Empirist. Dieser behauptet mit einer ehrlichen Naivetät: es gebe im Universum vielleicht Gegenden wo das Causalitätsgesetz nicht gültig ist. Die Inconsequenz des Verf. spricht schlagend aus folgender Stelle: Or, de quelque côté que je m'adresse à la science positive, elle ne

montre que le relatif, et jamais l'absolu, que des faits irréductibles et jamais des causes premières, que des lois et jamais des volontés. Die Wissenschaft, heißt es, giebt bloß Relatives; und dennoch giebt sie Gesetze!

Wir sehen es, die Philosophie positive ist ein eben so unwissenschaftliches als überflüssiges System. Es ist richtig zu sagen, daß man ohne der Wahrnehmung genüge zu thun, keine Wissenschaft erreichen kann und daß bloße aprioristische Speculation ein leeres Gedankenspiel ist. Aber um das zu erkennen, braucht man kein Empirist oder Positivist zu werden. Der Positivismus ist eine einseitige Reaction gegen einseitige Speculation und hat, nachdem Kant gelebt, keine raison d'être! Wir könnten nöthigenfalls unsere Kritik hier abschließen. Es ist aber nicht unzweckmäßig einzelne merkwürdige Aeußerungen des Verfassers hervorzuheben. Wir finden namentlich bei ihm reichen Stoff zum Belege, um zu zeigen wie wünschenswerth es ist, daß die Französischen Denker sich ernsthaft mit der neueren Deutschen Philosophie beschäftigen, und wie sehr sie irren wenn sie meinen, die Kenntniß derselben durch eigne Anstrengung ersetzen zu können. Außerdem werden vielleicht die Ansichten von Herrn Littré uns zu einzelnen nützlichen Bemerkungen veranlassen. S. 27 finden wir eine merkwürdige Definition von Induction: „Induir," wird da gesagt, „c'est, à l'aide des faits particuliérs obtenir des faits généraux. Ces faits généraux, une fois obtenus, deviennent une formule de laquelle on peut tantôt déduir, tantôt induire de nouveaux." Faits généraux!! Wir meinten daß eine Thatsache per se etwas Besonderes sey. Wir kennen allgemeine Regeln und allgemeine Gesetze. Aber „allgemeine Thatsachen" das klingt sonderbar! Ist das der Sinn der positiven Philosophie daß sie noch die Gesetze für Thatsachen i. e. für Wahrnehmbares ansieht, so finden wir ganz natürlich, daß sie meint alle Wissenschaft auf Wahrnehmung zurückbringen zu können. Aber welche Begriffsverdrehung!

S. 24 und 25 geben uns einige verworrene Aeußerungen

über Psychologie und Logik. Verf. erklärt sich für einen Freund der „psychologie positive, cultivée avec succés par les Anglais.“ (24.) Unter psychologie positive scheint Verf. soviel als empirische Psychologie zu verstehen. La psychologie positive, prenant pour base l'étude de l'organisation et la comparaison avec les animaux, avec les âges et avec les états pathologiques, travaille à fonder, par la voie expérimentale, la théorie de l'intelligence; une de ses plus importantes doctrines est celle de l'association des idées, qui lui a permis de dissoudre et de réduire à leurs éléments expérimentaux les idées nécessaires de la métaphysique, qui, de cette façon, perd son terrain par plus d'un côté. Aber nun begreifen wir nicht, warum hier gerade die Engländer als Treiber derselben erwähnt werden. Wir würden meinen daß die empirische Psychologie in Deutschland wenigstens so weit vorgerückt ist als in England. Ueberhaupt sind die psychologischen Notionen des Verfässers sehr dürftig. S. 15 sagt er: Mais la psychologie ne peut être étudié que dans et par l'organisation cérébrale.“ Er vegißt daß er S. 29 der doctrine de l'associaton des idées das Wort geredet hat. Diese Lehre nun ist doch wohl nicht aus der Organisation des Gehirnes abgeleitet!

S. 25 lese ich: „Il est certain que les sciences se sont faites dans l'usage de la logique psychologique, c'est a dire de celle qui étude les conditions de la pensée. Le syllogisme qui longtemps a été le plus haut terme de cette logique, ne leur a jamais servi de rien (!! Ref.) et quand on s'est élevé à l'idée d'une logiqne inductive ce n'a été qu'à la suite des sciences et en étudiant leurs procédés. Sonderbar! ...

S. 26 giebt Verf. uns eine merkwürdige Theorie zum Besten. Wir citiren das Ganze:

La certitude effective que les lois mathématiques du nombre, de la figure et du mouvement sont à la base des phénomènes physiques, et la croyance inductive qu'ils sont également à la base des phénomènes chimiques et biologiques, m'engagent à noter ici une vue sur le rapport qui doit se

trouver entre les phénomènes subjectifs et les phénomènes objectifs, c'est-à-dire sur le rapport qui fait que le sujet tire de l'objet une science et des lois. La substance nerveuse, qui est l'organe de toute intelligence, est constituée par des éléments matériels qui y arrivent avec leurs conditions; et, quand cette substance devient capable de penser, elle passe sous les conditions propres aux éléments qui la forment; ce qui se traduit par une science et ses lois. Le travail matériel qui se passe dans le cerveau pendant qu'il remplit son office, est, comme on sait, un travail de nutrition, qui consiste en un échange chimique de molécules. Tout travail chimique, à son tour, est équivalent à une certaine quantité de chaleur; et, de nouveau, cette chaleur est équivalente à une certaine quantité de mouvement. Ainsi la pensée, de quelque façon qu'on s'en représente le rapport avec la substance nerveuse, est liée à des modes mathématiques dont elle devient consciente quand elle devient lumineuse. Non que je veuille aucunement faire entendre qu'elle n'est qu'un équivalent de chaleur ou de mouvement. Loin de là, l'équivalent ce n'est pas l'identité; et à chaque fois qu'on change de degré dans l'ordre naturel et scientifique, on rencontre une nouvelle inconnue qui est la caractéristique de ce degré. L'induction qui mène à lier la pensée aux conditions mathématiques, mène aussi à la lier aux conditions physiques, chimiques et biologiques, dont elle est nécessairement participante. Enfin, quand, au plus haut point, elle arrive en face d'elle même, elle s'étudie expérimentalement comme le reste, et fait sa propre doctrine. Si elle essaie de sortir métaphysiquement dans les espaces, elle est réduite à combiner subjectivement ses propres éléments, tourne en un cercle sans issue et retombe sur elle-même. Si, au contraire, elle tente le même essai vers la nature dont elle émane, alors les voies s'ouvrent, la science se fait, et la philosophie positive apparait. La constitution matérielle de la substance nerveuse est le point de jonction entre l'esprit

humain et les lois ou faits généraux. Si j'avais été plus jeune, je me serais réservé de faire de cette vue un travail, non un alinéa; mais la vieillesse doit être pressée.

Diese Stelle erfüllt uns sowohl mit Bedauern als mit Freude. Einestheils veranlaßt sie uns lebhaft unsern Mangel an Zauberkraft zu bedauern. So gern würden wir den greisen Forscher wie einen Phönix verjüngen, sey es nur um zu erfahren, welches Gedankengebäude er auf so sonderbarer Grundlage errichten würde. Vielleicht würde er damit endigen sich anzuschließen an das Phantasiespiel von H. Czolbe, welcher behauptet, die Gedanken des Menschen stecken latent im Universum, bis das Gehirn eines Menschen dieselben daraus hervorholt!

Andrerseits giebt diese Stelle uns eine erfreuliche Gelegenheit, eine Bemerkung hervorzuheben, welche wir in einer Holländischen Schrift veröffentlicht, und welcher wir gern eine weitere Verbreitung gäben. Dieselbe lautet folgendermaßen:

„Einzelne sind sogar so weit gegangen zu behaupten, die Seele sey ein Ausscheidungsproduct materieller Organe. „Das Gehirn — so behauptet mancher — „scheidet Gedanken aus wie die Leber die Galle." Demnach würde aus Materie Geist entstehen können. Diese Behauptung verräth einen großen Mangel an Nachdenken. Wenn je Materie Geist producirt, so könnte diese Materie nicht zugleich Materie bleiben. Wir würden dann irgendwo mit der Wage Stoffverlust wahrnehmen, und dieses ist nirgendwo der Fall. Kein Stoff vergeht, so lautet das Gesetz! Nein es wäre noch eher möglich zu behaupten, Kraft ändere sich um in Geist, wie z. B. die lebhaften electrischen Strömungen in Nerven und Gehirn solche Gedankenquellen seyn könnten. Aber auch dieses wäre unstatthaft. Denn wir fanden ebenfalls: keine Kraft vergeht. Was auch geschehe, wie sehr die Eigenthümlichkeit von Stoff und Kraft sich ändere: was Stoff ist bleibt Stoff, was Kraft ist bleibt Kraft.

Zwar hat im Gehirn ein lebhafter Stoff- und Kraftumsatz statt. Zwar ist es richtig daß das Gehirn ein ausscheidendes

Organ ist. Aber damit ist nicht gesagt, daß das Gehirn Geist ausscheidet. Nein was die Nerven ausscheiden ist nichts Anderes als die gewöhnlichen Producte des Stoffwechsels. In diesem Sinne müssen wir es fassen, wenn Moleschott behauptet, jedesmal eine beträchtliche Erhöhung seines Appetits empfunden zu haben, so oft er sich mit anstrengender Geistesarbeit beschäftigt hatte. Diese Erscheinung wird mancher mit Moleschott empfunden haben. Aber daraus zu schließen, daß Stoff in Geist umgewandelt ist, wäre ebenso thöricht, als aus dem Umstande, daß ein heftig brennendes Feuer mehr Holz als ein schwächlich brennendes verzehrt, zu schließen: in unserm Kamine werde Stoff in Hitze umgewandelt.

Ich habe bisher noch keine gründlichere Widerlegung genannter materialistischer Behauptungen gefunden." (Stof — machanische Kracht — Geest. Stydiege tot de leer van de stufebykherd. Hulde van de nagedachtenis van Prof. J. L. C. Schroeder van der Kolk. Utrecht Kemink en Zoon 1866.

Zum Schluß unserer Kritik des Aufsatzes von Littré erwähnen wir ein Paar Stellen, welche nicht ohne Interesse sind.

Nachdem der Verf. die Vorzüge der ersten Revolution, namentlich ihre Forderung der Toleranz hervorgehoben, fährt er folgendermaßen fort:

„Tout ce bien fut loin d'être sans mélange; car il s'opérait sous l'influence d'une métaphysique dont on appréciera la confusion, en se représentant qu'elle avait à la fois pour docteurs Montesquieu, Voltaire, Rousseau, Diderot, d'Holbach. Rompant violemment avec le passé, enivrée d'elle même, voulant refaire et non continuer, elle déchaîna de redoutables tempêtes. Je n'ai, on le pense bien, aucune envie d'entrer dans les détails; mais peut-être on m'excusera, modeste érudit, de prendre dans mon domaine particulier un fait petit, mais caractéristique de la malveillance de ces tendances. Par haine pour le passé la Convention ordonna de détruire tous les documents que rappelaient l'ère féodale; un homme excellent, le célèbre Condorcet, eut le malheur

de mettre la main dans cette folle et désastreuse mesure. Une masse énorme de pièces précieu ses ont été anéanties. La metaphysique idée d'effacer le passé a causé d'un grand dommage à l'érudition et à l'histoire. Partout elle en a causé d'analogues."

Diese Stelle giebt ein gutes Beispiel von der Milde und Unparteilichkeit des Verfassers.

Auch die Schlußworte des Aufsatzes zeugen für den Character des Verfassers.

„Le coeur aussi a son idéal. S'il est certain que, dans l'ordre du savoir, la vérité se poursuit pour elle-même et sans autre récompense que la satisfaction de l'avoir trouvée, de même, dans l'ordre de la morale, le bien se poursuit pour lui-même et sans autre récompense que la satisfaction de l'avoir pratiqué. Wir geben zu, daß der Tugendhafte weil er das Gute übt, nicht dabei an eine besondere Belohnung denkt, aber wir finden unbillig zu behaupten, daß er auf solche kein Recht hat. Certes, on ne fera pas au bien l'injure de le mettre au-dessous du vrai, et de lui accorder un moindre attrait dans la conscience que n'a le vrai dans l'entendement. Grâce à ce suprême désintéressement, de plus hautes vertus sociales commencent à être demandées aux hommes. Le poète de Henri IV et de Louis XIII. à la vue des troubles funestes de son temps, s'est ècrié: „Un malheur inconnu glisse parmi les hommes." Aujourd'hui, devant un nouvel avenir, je renverse ce vers douloureux et je dis: Un bonheur inconnu glisse parmi les hommes; c'est le dévouement à l'humanité. Heureux ceux qui lui rendent d'éclatants services! Mais heureux aussi ceux qui lui vouent le constant service du bon travail et de la bonne vie! Car on la sert et on l'honore quand on lui consacre la bonne vie et le bon travail." É. Littré.

Wir sind weit davon entfernt zu behaupten, daß die Revue des Herrn Littré unfähig ist der Wissenschaft in Frankreich gute Dienste zu erweisen. Aber wir meinen, daß diese Dienste

dürftig ausfallen werden wenn der Verfasser fortfährt zu meinen, daß die wahre Philosophie bei Comte anfängt, und daß wir jetzt nichts Anderes zu thun haben als die Gedanken von Comte fortzuspinnen. Haben wir unsern Holländischen Denkern den Rath gegeben fleißig aus der Quelle der neuesten Deutschen Philosophie zu schöpfen, so dürfen wir es den meisten Französischen Freunden der Philosophie ebenfalls rathen. Wenn Deutschland von Frankreich wohl etwas lernen kann, so kann in philosophischer Hinsicht Frankreich von Deutschland Vieles lernen. Möge Frankreich dieses richtig einsehen. Möge es dadurch reichlich beitragen zur Befreundung zweier schöner Länder, welche offenbar die Aufgabe haben, nicht einander aus Nationalhaß zu bekämpfen, sondern einander zu lieben, zu bewundern und zu vervollkommnen!

Wir schließen mit einer Bemerkung, welche für Manchen sehr nöthig zu seyn scheint. Mancher hegt die Meinung: sobald das System eines Philosophen widerlegt ist, haben seine Schriften gar keinen Werth mehr und ist es Zeitverlust dieselben zu lesen. Das ist aber irrig. Die Schriften eines tüchtigen Denkers bleiben immer noch nützlich, wegen der vereinzelten trefflichen Bemerkungen welche sie nothwendig enthalten, sollte auch die Haupttendenz derselben verfehlt seyn. Und so wollen wir das Studium der Littréschen Schriften gar nicht widerrathen, wenngleich wir seiner Philosophie nicht beistimmen."

Sens (Yonne), Sept. 1867.

F. A. Hartsen.

Die Wissenschaft des Wissens und Begründung der besondern Wissenschaften durch die allgemeine Wissenschaft, eine Fortbildung der deutschen Philosophie mit besonderer Rücksicht auf Plato, Aristoteles und die Scholastik des Mittelalters, von Dr. Wilhelm Rosenkranz, Assessor im k. baierischen Staatsministerium der Justiz. Erster Band. München 1866. Verlag und Druck von J. G. Weiß, Universitätsbuchdrucker. XXIV und 478 S. gr. 8.

Der Herr Verfasser klagt über den Stillstand in der pro-

ductiven Philosophie. Nur Kritik und Geschichte der Philosophie sind diejenigen Seiten der Wissenschaft, welche von unserer Zeit mit mehr oder minder ausgezeichnetem Erfolge bearbeitet worden sind. Den wahren Fortschritt der philosophischen Bildung findet er nur in der „Gewinnung eines höheren Gesichtspunktes, welcher neue Mittel zur Erweiterung der menschlichen Erkenntniß bietet." Solche Fortschritte erkennt er in den Leistungen eines Plato und Aristoteles, eines Descartes und Spinoza, eines Kant und Schelling, bezweifelt aber solche Leistungen in den Nachfolgern unserer Zeit. Weder Hegel, noch Schleiermacher, noch Herbart, noch andere Philosophen der Gegenwart werden irgendwie als wahrhaft fördernde Denker von dem Herrn Verf. genannt. Er selbst will „auf der Bahn der Speculation einen Schritt vorwärts thun." Es ist dieses freilich eine gewagte und mißliche Sache, wenn, wie es S. V heißt, die Philosophie „in unsern Tagen beinahe allen Kredit verloren hat." Sehr richtig wird hervorgehoben, daß die Geringschätzung der Philosophie auf ihrer Unkenntniß beruht. Indessen dürfte man wohl auch beifügen, daß die verkehrten Anschauungen, in welche sich einseitige philosophische Systeme seit Kant festgerannt haben, nicht wenig zum Mißkredit dieser Wissenschaft beitrugen. Refer. stimmt dem Herrn Verf. gerne bei, wenn dieser S. VI sagt, daß in der Philosophie „ein Kern des Wissens liege, woraus seit Jahrtausenden alle Wissenschaften ihre Kraft schöpften," und daß insbesondere die neuere deutsche Philosophie, wenn sie auch noch zu keinem Abschlusse gediehen ist, doch schon ein wahrhaft großartiges Ergebniß zu Stande brachte, welches durch die in ihm gelegenen, noch unentwickelten Keime auch für die Zukunft noch zu den schönsten Hoffnungen berechtigt.

In der **Einleitung** wird gegenüber den übrigen Wissenschaften der **allgemeine** Charakter der Philosophie hervorgehoben, und diese mit Recht als die „höchste Bildungsquelle" bezeichnet. Zugleich wird das Bedürfniß dieser Wissenschaft für die Naturwissenschaften, für die Theologie und Rechtswissenschaft begründet. Mit der Philosophie, wie sie sich seit Schelling

entwickelte, ist der Hr. Verf. gar nicht zufrieden. Er äußert sich S. XV also: „In den philosophischen Schriften der neueren Zeit wimmelt es in der Regel von einer Unzahl ohne Erklärung und mitunter in sehr verschiedenem Sinne gebrauchter Kunstausdrücke, welche oft so bunt durch einander geworfen sind, daß man Mühe hat, ihren Sinn aus dem Zusammenhange zu enträthseln. Namentlich seit Hegel ist es Sitte geworden, den Mund mit Worten in uneigentlicher Bedeutung recht voll zu nehmen, und den oberflächlichsten Gedanken durch eine möglichst geschraubte und unverständliche Sprache einen Anstrich von Tiefsinn zu geben." Er findet in der Philosophie eine Stetigkeit der Entwicklung und einen Fortschritt. Jedes System habe seine Wahrheit in seiner Weise, auf seinem Standpunkte, aber nicht die ganze und vollkommene; das nachfolgende baue weiter an dem großen Gebäude der allgemeinen Wissenschaft des Wissens fort. Der Herr Verf. will, sich zum Theile an andere, besonders Plato, Aristoteles, die Scholastiker und Schelling, namentlich in seiner letzten philosophischen Entwicklung anschließend, mit dem Neuen, was er giebt, einen „speculativen Fortschritt" derart gewinnen, daß sich damit „das ganze System der Philosophie nach Form und Inhalt ändern" soll (S. XXII).

Sein Werk zerfällt in zwei Theile: 1) in die Analytik des Wissens oder die Lehre vom menschlichen Wissen im Allgemeinen, und 2) in die Synthetik des Wissens oder die Lehre von den besonderen Gegenständen des Wissens. Der erste Theil oder die Analytik ist mit dem vorliegenden Bande noch nicht abgeschlossen. Er enthält nur die Einleitung und die Lehr von den Elementen des Wissens. Die späteren Bände sollen den Schluß der Analytik, nämlich die Lehre von der Entstehung des Wissens und vom letzten Grunde desselben, und endlich den zweiten und letzten Theil, die Synthetik enthalten.

Die Einleitung behandelt zuerst die Vorbegriffe (S. 1—21), sodann den Begriff der Philosophie (S. 21—29), Methode und Hülfsmittel der philosophi-

Forschung (S. 29—41), stellt die Philosophie „als unbedingte Wissenschaft und Grundlage aller Wissenschaften" dar (S. 41—66), bestimmt das Verhältniß zwischen Glauben und Wissen (S. 66—89), prüft die Einwendungen gegen die Begriffsbestimmung der Philosophie als unbedingter Wissenschaft (S. 89—98), deutet die Eigenthümlichkeit und Schwierigkeit philosophischer Forschung an (S. 99—111).

Der Hr. Verf. zeigt hier, wie in der ganzen Darstellung seines Werkes, philosophische Sachkenntniß und besonders in den überall ungewöhnlich zahlreichen Anmerkungen durch Mittheilung vieler anregender Lesefrüchte aus Werken des Alterthums, des Mittelalters und der Neuzeit eine vielseitige gelehrte philosophische Bildung. Auch seinem eigenen Urtheile fehlt es oft weder an Begründung noch an Anregung zu philosophischem Denken, wenn gleich das ganze System, wie es hier im Anfange der Analytik vorliegt, den unbefangenen Leser unmöglich befriedigen kann und unverkennbar einen zu großen Einfluß der mittelalterlichen Scholastiker und des theosophischen Neuschellingianismus, also solcher Elemente verräth, welche man wohl mit Recht als einen überwundenen Standpunkt im Gebiete der Philosophie bezeichnen kann.

Wenn der Hr. Verf. die Weisheit in den Vorbegriffen in göttliche und menschliche theilt und die „Einheit des Wissens und Handelns" in „Gott, dem höchsten und vollkommenen Wesen" findet, so geht er hier von einem Gegenstande aus, den er ja erst in der Darstellung selbst begründen will und anticipirt die letztere ohne weitere Begründung in der Einleitung.

Indem der Hr. Verf. die Philosophie als die Wissenschaft des Wissens den besonderen Wissenschaften gegenüber stellt, bemerkt er S. 25: „Alles Erkennbare muß, um erkannt werden zu können, schon ein Seyendes seyn. Wie soll also unser Erkennen hinter alles Seyn gelangen? Das Erkennen ist freilich immer durch den Gegensatz eines Erkennenden oder Denkenden (Subjects) und eines Erkennbaren und Seyenden (Ob-

jects) bedingt. Wäre aber dieser Gegensatz ein unendlicher, gäbe es keinen Einheitspunkt, welchen das Erkennende und Erkennbare, das Denken und Seyn unter sich gemein hätten, so wäre ein Erkennen überhaupt unmöglich. Im Wissen sind beide bereits wirklich geeint; denn hier ist das Seyende gedacht und das Denken in Uebereinstimmung mit dem Seyn." Es liegt darum beiden Gegensätzen „etwas Gemeinschaftliches" zu Grunde. „Dieses Vermittelnde kann selbst weder mehr das Eine noch das Andere seyn und läßt uns daher hoffen, über alles Seyn hinaus zu dem hinter ihm gelegenen Werden zu gelangen. Würde dann auch in jenem Reiche des lauteren Werdens gar nichts Seyendes mehr sich als Gegenstand unserer Betrachtung darbieten, so müßten wir vorläufig dahin gestellt seyn lassen, ob nicht dann sich die Möglichkeit eines Wissens ergiebt, welches nicht mehr den Gegensatz des Denkens und Seyns zur Voraussetzung hat." Unser Erkennen hat aber nicht die Aufgabe, hinter das Seyn zu gelangen. Es macht das Seyn zu seinem Objecte, und kommt dadurch nicht hinter das Seyn, sondern hat das Seyn selbst. Dadurch, daß das Seyende „gedacht wird" und das Denken in Uebereinstimmung mit dem Seyn ist, sind beide noch nicht „geeinigt"; denn das gedachte Seyende ist immer noch ein Anderes als das wirklich Seyende. Der Gegensatz des Sub- und Objects wird dadurch nicht aufgehoben, und durch das „Werden" kommt diese Vermittlung und Einigung auch nicht zu Stande. Denn das Gedachte wird eben so wenig als das Seyende. So lange es gedacht ist oder existirt, wird es nicht. Der Gegensatz bleibt. Man kommt nicht durch das Seyn zum Werden, sondern umgekehrt durch das Werden zum Seyn. Das Erste, was wir empfinden und wahrnehmen, ist die Vielheit, das Werden. Erst hinter ihnen finden wir als Grundlage die Einheit und das Seyn.

Wenn auch die Philosophie als Wissenschaft des Wissens eine allgemeine Beziehung zu allen besondern Wissenschaften hat und so das gemeinsame Band für alle bildet, so darf sie doch nie im Einzelnen der Wissenschaften so weit gehen, daß sie, wie

S. 28 angedeutet wird „das wahrhaft Wissenswürdige aller Gegenstände des Wissens umfaßt“; denn in diesem Falle würde die Philosophie die Stelle aller Wissenschaften vertreten, welche dadurch für sich selbst unnöthig erschienen. Unmöglich kann es eine „alles wahrhaft Wissenswürdige“ aller Wissenschaften umfassende Wissenschaft geben. Der Philosoph müßte alle Wissenschaften inne haben, was keinem Sterblichen möglich ist, um zu entscheiden, was in jeder als „wahrhaft wissenswürdig“ gilt. Die menschliche Vernunft stellt in der Philosophie die Principien für die besonderen Wissenschaften auf. Alle „besonderen“ Wissenschaften haben darum, als sich mit besonderen Gegenständen beschäftigend, ein „bedingtes Wissen“. Diese „Bedingtheit“ theilt auch die Theologie als besondere Wissenschaft mit ihnen. Diese letztere unterscheidet sich aber von den übrigen besonderen Wissenschaften dadurch, daß sie „die menschliche Vernunf überragt“ und ihre Voraussetzungen oder Principien „nur Gegenstände des Glaubens sind“ (S. 60). „Da nun die Philosophie ihre Herrschaft nur so weit ausdehnen kann, als sich das menschliche Wissen erstreckt, so erhält durch diese Unterscheidung die Theologie ein von der Philosophie vollkommen getrenntes Gebiet und damit dieser gegenüber allerdings eine gewisse Selbstständigkeit. In sofern der Glaube nicht blos weiter reicht, sondern auch höhere Gegenstände betrifft als unser Wissen, läßt sich sogar die Theologie eine über der Philosophie stehende Wissenschaft nennen.“ „Ganz“ und „in jeder Beziehung“ sollen die Gegenstände der Theologie nicht von der Philosophie abgeschlossen werden. Der Unterschied bestehe darin, daß „die Theologie jene Gegenstände durch den Glauben schon besitzt, während die Philosophie sie als Gegenstände des Wissens erst noch zu suchen hat.“ Wenn Glaube und Philosophie „die wahren sind“, werden sie beide „nothwendig übereinstimmen.“ Die Theologie braucht die Philosophie theils „der wissenschaftlichen Form“, theils „der Hilfsmittel“ wegen, „um ihren Glauben im Allgemeinen zu rechtfertigen oder um sich denselben im Einzelnen verständlich zu machen“ (S. 61). — So sinkt aber die

Philosophie nach des Refer. Dafürhalten zur Scholastik herunter und verliert den alle Wissenschaften beherrschenden und zur Einheit durch ihre Principien verbindenden, den besonderen Wissenschaften gegenüber allgemeinen Charakter. Die Theologie erhält hier, wie bei Franz Baco von Verulam, eine exceptionelle Stellung. Wenn die Gegenstände des Glaubens „die Vernunft überragen", so steht die Theologie höher, als die Philosophie. Wenn die Philosophie erst *suchen* soll, was die Theologie schon *besitzt*, so ist das philosophische Streben überflüssig. Der Glaube und die Theologie geben uns ja schon, was die Philosophie erst suchen muß, und, wenn die „Gegenstände des Glaubens die Vernunft überragen", wie kann die Vernunft suchen, was über sie hinausgeht, also nicht in ihr liegen kann? Wie kann sie den „wahren Glauben" zum „wahren Wissen" umgestalten, da die Gegenstände des Glaubens die Vernunft „überragen", also Glauben nie Wissen werden kann? Wenn die Vernunft sich nicht selbst den vernünftigen, rein wissenschaftlichen theologischen Glaubensinhalt schaffen und begründen kann, wie soll man bei den vielen Glaubensformen den wahren Glauben vom falschen unterscheiden? Ist der Glaubensinhalt Wissen, dann ist er kein Glauben mehr; ist er aber die Vernunft überragendes Glauben, so kann er nie ein Wissen der Vernunft werden. Der Glaube wird S. 69 „eine Annahme aus zureichenden Gründen" genannt und dadurch vom Meinen unterschieden, welches keine Gründe oder „dem Umsturze ausgesetzte Gründe" hat. Allein offenbar gehört bei den zureichenden Gründen des Glaubens der von dem Herrn Verf. perhorrescirte Beisatz *subjectiv* hinzu, weil nur das Wissen objectiv zureichende Gründe hat. Die Glaubensgründe einer bestimmten Religion reichen für das gläubige Individuum zu und überzeugen es vollkommen, aber nicht diejenigen, welche einen andern Glauben haben. Darum stehen auch die Gegenstände des Glaubens dem Erkenntnißwerthe nach nicht über, auch nicht neben, sondern unter den wirklichen Gegenständen des Wissens. Sind die Gegenstände des Glaubens Objecte eines Erkennens aus objectiven oder all-

gemeingültigen Gründen geworden, so sind sie eben keine Gegenstände des Glaubens mehr; sie gehören in das Bereich des Wissens. „Die Glaubenswahrheit, sagt der Hr. Verf. S 85, ist selbst schon eine in Begriffe gefaßte und in dieser Fassung durch die Sprache mitgetheilte Offenbarung der Glaubensgegenstände. Der Gegenstand meines Glaubens kann für mich unbegreiflich seyn; dasjenige aber, was ich von diesem Gegenstande glaube, muß ich bereits begriffen haben. Denn Niemand kann etwas glauben, wovon er keinen Begriff hat, und hat man davon nur theilweise einen Begriff, so glaubt man es eben nur soweit als man davon einen Begriff hat." Die geschichtliche Offenbarung liegt aber nicht im mündlichen, sondern im „geschriebenen" Worte. Das Wort ist aber vieldeutig und läßt verschiedene Auffassungen des Begriffs zu. Die Wissenschaft soll nun die Glaubenswahrheiten „jedem Einzelnen in einer der Bildungsstufe der Zeit entsprechenden Weise zu vermitteln suchen." Um aber nicht den „störenden Einflüssen der Zeit ausgesetzt, nicht dem Zufalle preisgegeben zu seyn", muß die „kirchliche Autorität selbst von Zeit zu Zeit eingreifen und durch nähere Bestimmungen den allgemeinen Ausdruck, welchen die Begriffe der Glaubenswahrheiten im Dogma gefunden haben, fortbilden" (S. 86 und 87).

Glaubt denn der Mensch, wenn wir auf die Erfahrung, die hier allein entscheiden kann, Rücksicht nehmen, nur das, was er begreifen kann? Ist nicht vielmehr gerade das Gegenstand des feurigsten Glaubens, was die Menschen nicht begreifen und nicht begreifen können? Mit Recht sagt Göthe:

Denn eben, wo Begriffe fehlen,
Da stellt zur rechten Zeit ein Wort sich ein.

Die Erfahrung zeigt, daß der Mensch gerade das am liebsten glaubt und im Glauben festhält, was er nicht begreift, während mit dem Begreifen gewöhnlich das Zweifeln und dann das Verwerfen des Geglaubten verknüpft ist. Ist denn nur das durch die Autorität der Kirche Dogma geworden, was der „Begriff einer Glaubenswahrheit" wurde? Sind nicht häu-

fig Worte statt der Begriffe zu Dogmen erhoben worden? Die Dogmengeschichte lehrt uns bekanntlich das Gegentheil von den Behauptungen des Herrn Verf., und wenn die Autorität der Kirche über das Begriffliche entscheidet, wenn dieses in dem von der Kirche ausgesprochenen Dogma liegt, was hat da die Philosophie anderes zu thun, als das festgesetzte zu acceptiren und als ancilla dominae weiter zu begründen? Sie darf nicht über das Dogma hinaus oder gegen das Dogma, während doch gerade im übervernünftigen Dogma das liegt, was die Philosophie, anstatt zu begründen, zu widerlegen hat.

Die Idee „eines voraussetzungslosen Princips und einer hierauf gebauten absoluten Wissenschaft" will der Hr. Verf. in der „Identitätsphilosophie Schellings" nachweisen; denn „ihr blieb es vorbehalten, das Unbedingte wirklich zu finden" (S. 95). Er führt zum Belege dieser Behauptung Schellings Schrift: „Vom Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen" an. Diese Schrift ist aber eine im Jahre 1795 erschienene Jugendschrift Schellings, wieder abgedruckt in dessen kleinen philosophischen Schriften, Landshut 1809. Schelling kommt hier noch nicht über den Fichte'schen Standpunkt hinaus, und es ist daher nicht abzusehen, warum der Herr Verf. unter Hinweisung auf die genannte Schrift das Unbedingte als von Schelling wirklich aufgefundenes Princip betrachtet, während dieses als im absoluten Ich vorhanden, in J. G. Fichtes Wissenschaftslehre entwickelt war, also die Principalität und Originalität offenbar diesem Denker, nicht aber Schelling zusteht.

Wenn es auch ganz richtig ist, was S. 97 gesagt wird, daß die philosophischen Systeme „unter sich in einem innern Zusammenhang stehen" und daß es Aufgabe der Wissenschaft ist, diesen Zusammenhang zu begreifen, so möchte Refer. doch bezweifeln, daß jedes „vorausgehende System von dem nachfolgenden weit weniger widerlegt, als vielmehr ergänzt und aus seinen eigenen Grundgedanken weiter fortentwickelt wird." Dieses ist offenbar nur bei solchen Systemen der Fall, welche von demsel-

den oder einem ähnlichen Standpunkte ausgehen, wie z. B. bei Cartesius, Geulinx, Malebranche, Spinoza, oder bei Locke, Hume, Condillac, dem Système de la nature u. s. w. Häufig aber ruft ein Satz in der Philosophie den Gegensatz, ein Standpunkt den entgegengesetzten hervor. Hier ist dann der Fortschritt durch einen negativen nicht aber durch einen positiven Weg bedingt. Nicht die Bestätigung, die Widerlegung des vorausgegangenen Systems ist dann die Aufgabe des nachfolgenden. So rief der Cartesius'sche Intellectualismus den Locke'schen Sensualismus, der Spinoza'sche Monismus den Leibnitz'schen Individualismus hervor.

Der Herr Verf. unterscheidet, was die philosophische Forschung betrifft, die Methode der Speculation und die der Construction. Jene geht vom Einzelnen zum Allgemeinen und zuletzt zum Princip über, diese entwickelt aus dem Princip und den allgemeinen Sätzen das Besondere und Einzelne. Jene geht den Weg der Induction, diese den der Deduction (S. 29 — 43 und S. 98 — 111). Aber man versteht unter Speculation gewöhnlich die intellectuelle oder rein geistige Anschauung, durch welche die Schelling'sche Schule vermittelst der unmöglichen Aufhebung des Sub- und Objectes das Absolute als die Indifferenz beider gewinnen wollte, und diese hat es bekanntlich nicht mit der für die Naturwissenschaft so wichtigen empirischen Methode der Induction zu thun. Schelling gewinnt das Absolute nicht, wie Hegel, durch einen dialektischen Gedankenprozeß, sondern urplötzlich, ohne alle Vermittlung durch einen logischen Sprung.

Wenn S. 107 derjenigen Philosophie der Vorzug gegeben wird, „welche das, was das Princip jeder Philosophie bildet, am vollständigsten als Princip erkannt hat," so ist nicht abzusehen, warum man der Schelling'schen Philosophie mit dem Herrn Verf. den Vorzug vor der Hegel'schen geben sollte. Das Princip ist nach dem Herrn Verf. das „absolut Allgemeine," in welchem man das „Besondere" als begründet erkennt. Hegel wird der Vorwurf gemacht, daß er aus dem subjectiven menschlichen Denken alles Besondere entfernt und es dann wieder in

sein unpersönlich gewordenes Denken hineinlegt, um es als Besonderes durch These, Antithese und Synthese wieder aus ihm herauszunehmen. Ist das etwa nicht auch bei Schelling der Fall? Er hebt das Reale und Ideale in seiner eigenen Vernunft auf und macht sie so zur Indifferenz, um es hintennach wieder aus ihr als Differenz herauszuentwickeln.

Nach der Einleitung folgt die Darstellung der Wissenschaft des Wissens. Sie zerfällt, wie bemerkt, in eine Analytik und Synthetik. Die Analytik erforscht das Princip, die Synthetik leitet die besonderen Wissenschaften aus ihm ab. Die Synthetik giebt also erst das eigentliche System der Wissenschaft des Wissens, die Analytik die Vorbedingung zu demselben durch Entwicklung des Princips. Die Resultate der Synthetik hängen darum ganz von der Durchführung der Analytik ab. Der synthetische Theil giebt, was dem Keime nach im analytischen liegt. Jener „enthält die Ernte", dieser „die Aussaat" (S. 120). Die Analytik ist die Lehre vom menschlichen Wissen im Allgemeinen zur Auffindung des Princips desselben. Die Aufgabe ist eine dreifache: 1) die kritische Untersuchung des Wissens und dessen Reinigung vom falschen, blos vermeintlichen Wissen; 2) die Erforschung des Zusammenhanges des wahren Wissens in sich selbst und Ordnung desselben durch stufenweise Zurückführung auf seine Bedingungen; 3) die endliche Hervorhebung des ersten unbedingten Wissens (S. 123 u. 124). Darum ist das Wissen 1) in seine Elemente oder Bestandtheile aufzulösen, 2) die Entstehung des Wissens aus diesen Elementen darzuthun, 3) durch Erforschung der nothwendigen Voraussetzungen muß der letzte Grund des Wissens oder das Princip gewonnen werden. Demnach enthält die Analytik drei Hauptstücke: 1) die Lehre von den Elementen des Wissens, 2) von der Entstehung desselben, 3) vom letzten Grunde des Wissens (S. 129 u. 130).

Während der erste Abschnitt der Analytik des Wissens die eben angeführte Aufgabe und Eintheilung dersel-

den enthält, behandelt der zweite Abschnitt die Entwicklung der Analytik des Wissens.

Das erste Hauptstück untersucht die Elemente des Wissens. Bei jedem Wissen wird nämlich unterschieden: 1) ein Wissendes, — Subject des Wissens, 2) ein Gewußtes, Object desselben; 3) die Vorstellung des Gewußten im Wissenden, — des Objects im Subject (S. 130). Diese Elemente werden einzeln behandelt und zwar das Subject (S. 131), das Object (S. 132—139) und die Vorstellung (S. 139ff.). Ueber die Wahrheit der Vorstellungen heißt es S. 142: „die Uebereinstimmung der Vorstellungen mit den Objecten muß eine vollkommene seyn und darf nicht in einer bloßen Aehnlichkeit bestehen. Subject und Object müssen sich auch hierbei so innig berühren, daß beide ganz und gar Eins werden. Wäre die Vorstellung, welche wir in der Anschauung einer Sache erhalten, dieser nicht vollkommen gleich, so wäre sie entweder ungetreu oder unvollständig und jedenfalls nur so weit wahr, als sie mit der Sache übereinstimmt. Würde ferner das Subject nicht mit der Sache selbst unmittelbar Eins, sondern würde ihm die Sache nur durch Vermittlung irgend eines Dritten vorgestellt, so hätten wir wenigstens keine Gewißheit von der Wahrheit unserer Vorstellung. Das Object derselben wäre zunächst überhaupt nicht die Sache selbst, sondern das vermittelnde Dritte und wir müßten dahin gestellt lassen, ob und inwieweit wir hierdurch einige Kenntniß von der Sache selbst erlangen." Dieser Streit über die Einheit oder Verschiedenheit des Subjects und Objects und der Vorstellung und des Objectes kann nur durch die Thatsachen unseres Bewußtseyns entschieden werden. Ich kann aber offenbar niemals zur Erkenntniß eines Objectes kommen, wenn ich nicht ein Subject bin. Der Unterschied des Subjects vom Objecte ist zu allem Erkennen erforderlich, weil es da kein Erkennen geben kann, wo kein Erkennendes ist. Das Erkennende kann nur im Selbstbewußtseyn mit dem Erkannten Eins seyn, nicht aber gegenüber einem Objecte, welches das Nichtich ist. Das Ich kann nie

zum Nichtich und mit ihm vollkommen Eins werden, um das letztere zu erkennen, weil nur das Ich, nicht aber das Nicht-Ich das Erkennende ist. Wenn ferner das Object mehr als eine bloße Vorstellung im Erkennenden seyn soll, so kann es auch mit dieser nicht absolut Eins seyn. Denn die Vorstellung erscheint hier als Wirkung von zwei Factoren, dem vorstellenden Subject und dem vorgestellten Objecte. Die Wirkung hat wohl eine Verwandtschaft oder Aehnlichkeit mit der Ursache, aber sie ist ihr nicht absolut gleich. Vollkommene Gleichheit ist bei Vorstellung und Object nur dann vorhanden, wenn die Welt dem erkennenden Subjecte Vorstellung und sonst nichts weiter ist. Die Wahrheit ist durch die Unterscheidung des Gegenstandes und seiner Vorstellung nicht gefährdet, weil das Causalitätsgesetz im vernünftigen übereinstimmenden Bewußtseyn der vernünftigen Menschen entscheidet, daß die Vorstellung, wenn auch nur das geistige Bild des Originals oder Dinges, dem letzteren als einem wirklich Existirenden entsprechen muß, um wahr zu seyn.

Zuerst werden Vorstellungen des unmittelbaren, dann des mittelbaren Wissens unterschieden. Das unmittelbare Wissen besteht in Vorstellungen aus bloßer Anschauung, das mittelbare aus solchen, welche „durch das Denken aus andern Vorstellungen abgeleitet sind" (S. 144).

Zu den Vorstellungen des unmittelbaren Wissens werden die äußern und innern Anschauungen gezählt. Man hat versucht die Thatsache der äußern Anschauung zu erklären. Der Materialismus leitet die äußere Anschauung lediglich vom Objecte, der Spiritualismus vom Subjecte, der Dualismus von den gleichberechtigten und unvermittelten Gegensätzen des Subjectes und Objectes ab (S. 150). Sie sind als mißlungene Versuche der Erklärung äußerer Anschauungen zu betrachten. Ueber die Unhaltbarkeit dieser Erklärungsversuche ist viel Treffendes (S. 148—166) gesagt.

Nach der Widerlegung dieser Erklärungsversuche folgt die philosophische Lehre von der äußern Anschauung, welche

bei der bloßen Reflexion des Gegensatzes von Sub- und Object nicht stehen bleibt, sondern die höhere Einheit beider zur Aufhebung des Dualismus anstrebt. Zuerst wird die Bestimmung des Begriffs der äußern Anschauung gegeben. Ihr Begriff wird dahin (S. 166) bestimmt, daß die äußere Anschauung „das unmittelbare Verhältniß des Subjects zu einem Object außer ihm ist, wodurch der Gegensatz beider in der Vorstellung zur Aufhebung gelangt." Niemals aber wird in der äußern Anschauung, z. B. durch Gesichts-, Gehör-, Geruchs-, Geschmacks- und Tastvorstellungen, der Gegensatz von Subject und Object aufgehoben. Das Subject geht nicht unter im Gegenstande, es empfindet ihn, es schaut ihn an. Das Subject sieht, hört, riecht, schmeckt, kostet, indem es eine Vorstellung von einem Gegenstande hat, den es sieht, hört, riecht, schmeckt, kostet, welchen es von sich unterscheidet, welcher nicht es selbst ist, sondern in ihm die äußere Anschauung hervorruft. Eben weil ich mich von einem Andern auch in der Vorstellung unterscheide, welches ich nicht selbst bin, habe ich diese Anschauung. Würde der Unterschied aufgehoben, so müßten Inneres und Aeußeres aufhören das zu seyn, was sie sind. Die Anschauung ist ja dadurch eine äußere, daß sich das Anschauende von etwas unterscheidet, was es nicht ist, und was es außerhalb seiner nicht projiciren kann, sondern muß. So gehört nicht die Aufhebung, sondern die Setzung des Unterschiedes von Sub- und Object nothwendig zum Begriffe der äußern Anschauung.

An den Begriff der äußern Anschauung wird die Untersuchung über die Möglichkeit einer Vorstellung in der äußern Anschauung geknüpft (S. 166—223). Natürlich ist die Möglichkeit schwieriger nachzuweisen oder, streng genommen, gar nicht, wenn in der äußern Anschauung eine „wirkliche (reale) Aufhebung des Gegensatzes" von Sub- und Object stattfinden soll. Da diese Aufhebung von dem Bewußtseyn verworfen wird, so vermag man die Möglichkeit der äußern Anschauung mit weniger Schwierigkeit nachzuweisen; denn mit Recht werden wir von der Thatsache ihrer Wirklichkeit auf ihre Möglichkeit schließen. Ab

esse valet consequentia ad posse. Zuerst wird gezeigt, daß das Subject dem Object gegenüber in der äußern Anschauung sich leidend, sodann thätig verhält, endlich daß die Vorstellung durch die Wechselwirkung beider entsteht. Dieses darf gewiß im Allgemeinen zugegeben werden, ohne daß damit der Satz von der realen Aufhebung des Sub- und Objects bewiesen ist. Denn wenn doch ein idealer Vorgang im Leiden und in der Thätigkeit unterschieden wird, so muß dieser Unterschied auch im realen Vorgang stattfinden. Der ideale Vorgang ist aber eben auch wieder eine unterscheidende Thätigkeit, welche das, was anschaut, von dem trennt, was äußerlich angeschaut wird. Die speculative Untersuchung (S. 182—192) wird darum nicht genügen, die Aufhebung des Sub- und Objectes in der äußern Anschauung zu begründen. Die physiologischen Erörterungen über die s. g. äußern Sinne enthalten manches Interessante und Beherzigenswerthe, wenn sie gleich zur Bestätigung der Grundansicht nicht geeignet sind (S. 192—219).

Die innere Anschauung ist „die Anschauung solcher Objecte, welche das Subject in sich selbst vorfindet" (S. 233). Wenn aber die äußere Anschauung in der wirklichen Aufhebung des Unterschiedes des Sub- und Objects in der Vorstellung beruhen soll, wie kann man sie von der inneren unterscheiden? Dadurch, daß in dieser das Object in uns ist? Hier wird wohl der Unterschied zwischen Sub- und Object leichter aufzuheben seyn, wenn das Object sich in mir vorfindet. Die Objecte erscheinen hier als „Producte unserer eigenen freien Thätigkeit. Nur dadurch entstehen Producte, daß die in's Unendliche gehende freie Thätigkeit begrenzt wird. In dem sich selbst bestimmenden Subject wird eine zweifache Thätigkeit unterschieden, eine der Begrenzung unterliegende bestimmbare, und eine begrenzende, die bestimmbare Thätigkeit bestimmende" (S. 234). Jene wird die positive, diese die negative Thätigkeit genannt und Vieles aus Schellings System des transscendentalen Idealismus (1800) benutzt. Als Gegenstände der innern Anschauung werden das Selbstbewußtseyn und die Gedankenwelt

(S. 242—257) bezeichnet. Daß übrigens auch hier weder von dem einen, noch von dem andern ohne die das Sub- und Object unterscheidende Thätigkeit die Rede seyn kann, ist selbstverständlich.

An die Darstellung der Vorstellungen des unmittelbaren Wissens reiht sich die der Vorstellungen des mittelbaren Wissens an.

Die Vorstellungen des mittelbaren Wissens sind solche, „welche durch das Denken aus andern Vorstellungen abgeleitet sind" (S. 257). Hier werden unterschieden: 1) die Vorstellungen, aus welchen die Ableitung geschieht, 2) das Denken, wodurch sie stattfindet, 3) die abgeleiteten Vorstellungen selbst. Zu den letzteren werden gezählt: 1) das reproductive Bild, 2) der Begriff, 3) die Idee. Das reproductive Bild ist dann vorhanden, wenn die Vorstellung „von dem unmittelbaren Bande der Anschauung abgelöst" ist, aber „durch ihre Beziehung auf das Object der Anschauung gleichwohl noch dem Einzelnen verhaftet bleibt." Der Begriff entsteht, wenn „das Einzelne gänzlich abgestreift" wird und die Vorstellung „nur noch Allgemeines zu ihrem Inhalte hat." Die „Vorstellung des Unbedingten durch das Fortschreiten der bedingten Begriffe bis zum letzten Unbedingten ist die Idee" (S. 259 und 260). Man kann übrigens nicht sagen, daß das Einzelne im Begriffe gänzlich abgestreift wird; er ist nur das in einer gewissen Klasse von Einzelnheiten übereinstimmende Allgemeine; er hat eben durch dieses Uebereinstimmende in dem Einzelnen seine Bestimmtheit erhalten; daher ist auch seine Allgemeinheit nur relativ sowohl dem Umfange als dem Inhalte nach, und der Begriff ist nicht nur ein allgemeiner in Beziehung auf seinen untergeordneten, sondern auch ein besonderer seinem übergeordneten gegenüber, er ist ein andern Begriffen gegenüber durch die Uebereinstimmungsmerkmale „der unter ihm gehörigen Einzelwesen" bestimmter, begrenzter, der also nicht reine Allgemeinheit ist, sich darum auch nicht gänzlich vom Einzelnen losgeschält hat.

Im Begriff werden Wesen und Bildung desselben, Verhältniß der Begriffe unter einander und Wahrheit des Begriffs (S. 266—308) unterschieden. Der Abschnitt von der Idee umfaßt Begriff und Aufgabe der Ideenlehre, Rückblick auf die Versuche zu einer wissenschaftlichen Begründung derselben und ihre Entwicklung (S. 308—478).

Der Hr. Verf. unterscheidet in der Entwicklung der Ideenlehre das bedingte Seyn, das unbedingte Seyn, das Werden oder die Entstehung des bedingt Seyenden aus dem unbedingt Seyenden, das unbedingt Seyende oder den absoluten Geist, die Ideenwelt, die Wahrheit der Ideen.

Im bedingten Seyn werden die objectiven Elemente und die Bedingtheit alles objectiven Seyns, der Weg der menschlichen Vernunft zum Unbedingten, die allgemeinen Ursachen des bedingten Seyns (Ursache der Materie und der Form und die verbindende Ursache), im unbedingten Seyn die Einheit der drei allgemeinen Ursachen oder das Unbedingte, das ursprüngliche Wissen vom unbedingten Seyn, in der Ideenwelt die theologische, kosmologische und psychologische Idee, die Idee des Wahren, Schönen und Guten, in der Wahrheit der Ideen das Wahre im Allgemeinen und insbesondere der psychologischen, kosmologischen und theologischen Idee, und was die letztere betrifft, die so genannten metaphysischen Beweise vom Daseyn Gottes und der „einzig mögliche" Beweis für dieses Daseyn dargestellt.

Das ursprüngliche Wissen vom unbedingten Seyn wird S. 339 also begründet: „Wenn wir den höchsten Gattungsbegriff des Seyns im Denken aufheben, so fallen darin auch alle darunter begriffene Arten und einzelne Dinge hinweg. Hätten wir nun außer dem höchsten Gattungsbegriffe und dem darunter Begriffenen gar keine Vorstellung in uns, so müßte durch diese Aufhebung unser Bewußtseyn seinen ganzen Inhalt verlieren. Dieses ist aber nicht der Fall; denn, wenn wir das Seyn hinwegdenken, bleibt uns noch die Vorstellung des Werdens als eine dem Seyn vorausgehende und gewissermaßen von

demselben unabhängige zurück." Der Hr. Verf. betrachtet den Begriff des Werdens als eine „außer dem Umfange des Seyns gelegene und mit diesem gemeinschaftlich von einem höheren Begriffe umfaßte Vorstellung" (S. 340). Das von den Gattungen und Arten abstrahirte Seyn ist ihm das „bedingte Seyn." Das dem Werden zu Grunde liegende, „unserm Bewußtseyn ursprünglich inne wohnende und sich diesem als ein nothwendiges aufdrängende" ist ihm „das unbedingte Seyn" oder „das Seyn der Idee" (S. 341). Allerdings erhalten wir, wenn wir den Begriff des Seyns aufheben, wirklich einen leeren Gedankeninhalt; denn die Negation des Seyns ist eben das Nichtseyn. Das Nichtseyende kann aber nicht seyend gedacht werden; es ist als bloßes Nichtseyn nicht=Etwas oder Nichts. Das Werden kann uns durch die Aufhebung des Seyns nicht übrig bleiben. Denn wir erhalten das Seyn ja durch Abstraction von den Gattungen, diese durch Abstraction von den Arten, diese durch Abstraction von den Unterarten, die letzteren endlich durch das Zusammenfassen dessen worin die Merkmale der unter dieselben gehörigen Einzelnheiten übereinstimmen oder durch Abstraction von den Individuen. Die Individuen haben aber den Charakter eine Zeit lang für sich bestehender, Anderem gegenüber beschränkter, entstehender und vergehender, also werdender Wesen. Wir kommen also vom Werden auf das Seyn, nicht umgekehrt vom Seyn auf das Werden. Das Seyn ist die Voraussetzung des einzeln Seyenden und Werdenden. Es ist nicht bedingt, sondern unbedingt. Auch das von dem Einzelnen abgezogene Seyn ist zuletzt ein unbedingtes. Nicht die Dinge bedingen das Seyn, sondern das Seyn bedingt die Dinge. Ohne die Voraussetzung des durch Abstraction aufgefundenen Seyns sind sie ja nicht. Das, wodurch sie sind und werden, bedingt sie, ist ihre letzte Bedingung und diese ist eben das Seyn. Das Werden liegt nicht außer dem Umfange des Seyns; denn wie wir zum Seyn durch Abstraction von den einzelnen sich im Werden zeigenden Dingen gelangen, so muß es auch in der Natur des Seyns liegen, daß es das Einzelne bedingt, was eben da-

durch geschieht, daß dieses als einzeln, bedingt oder beschränkt Seyendes vom Seyn an sich ausgeht und in dieses sich zurückbewegt, also wird. Darum gehört das Werden unter das Seyn, ist vor dem Seyn, giebt den Stoff, von welchem wir durch Abstraction zum Seyn kommen.

Ungeachtet des Versuches, den Gottesbegriff philosophisch zu fassen, ist die Ansicht des Herrn Verf. S. 376 nicht frei von Anthropomorphismus. So lesen wir daselbst: „Die Seligkeit besteht nicht im Haben, sondern im Erhalten alles dessen, was man will. Ein Wesen, das unbedingt und für immer befriedigt ist, ist eben damit für Alles abgestorben, nach außen wie in sich regungs- und bewegungslos. Das Lebende allein ist der Lust fähig, weil es nicht schon ursprünglich Alles hat, was es zu seinen Seyn braucht, und nicht das Befriedigtseyn, sondern das Befriedigtwerden ist seine Lust. Auch das Wesen Gottes ist nicht als ein absolut bedürfnißloses, sondern vielmehr als ein in der beständigen Befriedigung seines Bedürfnisses begriffenes zu denken. Es hätte kein Leben, wenn das göttliche Seyn ein gänzlich still stehendes und stockendes wäre, und wenn nicht dem Seyn die Macht gegenüberstände und der Wechselverkehr zwischen beiden einen beständigen Ab- und Zufluß im göttlichen Seyn unterhielte. Durch den Abfluß entsteht das Bedürfniß, durch den Zufluß die Befriedigung, und weil Gott beides in sich vereinigt, ist er, sich ewig selbst genügend, die Quelle seines Lebens und seiner Seligkeit." Auf dieser Unterscheidung des Seyns und der Macht kommt nämlich der Hr. Verf. also: In jedem Dinge werden drei objective Elemente, die zu seiner Existenz nöthig sind, unterschieden, das Bestimmbare, das Bestimmende und das beide verbindende oder synthetische Element. Das Bestimmbare ist der Stoff, das Bestimmende die Form der Dinge. Das letzte Bestimmbare ist „nicht die Materie", sondern die „Ursache der Materie", weil wir die Materie immer schon mit einer Form verbunden finden, also um das Unbedingte im Bestimmbaren zu finden, schon über die Materie hinaus, bis zu ihrer Ursache dringen müssen. Ebenso

verhält es sich mit dem Bestimmenden. Das Letzte, Unbedingte im Bestimmenden kann wieder nicht die Form, muß etwas hinter der Form liegendes, „die Ursache der Form" seyn, da wir die Form nie ohne den Stoff erhalten. Beide Ursachen, die der Materie und der Form, sind in der sie verbindenden oder synthetischen Ursache geeinigt. Die Einheit dieser drei Ursachen ist das „Unbedingte". Das „unbedingt Seyende" ist „der absolute Geist". Das „Werden ist die Entstehung des bedingt Seyenden durch die drei allgemeinen Ursachen" (S. 351). Im „unbedingt Seyenden" sind die „drei Ursachen zur Einheit verbunden". Das „Objektive, getrennt von seiner Wirkung und vor derselben, rein als Ursache betrachtet" (S. 354) ist „nichts Wirkliches, sondern immer nur eine in der Sache gelegene Möglichkeit." Die „Möglichkeit, Seyendes hervorzubringen, heißt Macht." Die „drei allgemeinen Ursachen," durch welche das bedingt Seyende aus dem unbedingt Seyenden entsteht, sind also „Mächte" oder „Accidenzen des unbedingt Seyenden." Die „Einheit der drei Ursachen" ist also das Vermögen des unbedingten Seyns, das „bedingt Seyende hervorzubringen." Die drei Mächte müssen nun aus „ihrer Einheit heraustreten," damit jede derselben oder jede der drei Ursachen „ihrer eigenthümlichen Natur nach" wirken könne. Die erste wirkt „stoffgebend," die zweite formgebend," die dritte die „beiden andern Mächte verbindend" (S. 355). Außer diesen drei Ursachen wird noch eine „vierte" angenommen, welche nicht, wie die andern drei, „in das Werden mit eingeht, also kein Element mehr bildet, sondern reine Ursache bleibt." Die vierte Ursache liegt, da „keine Annahme einer weitern Bedingung" außer dem Unbedingten mehr stattfinden kann, nothwendig in dem unbedingt Seyenden selbst. Sie ist „das vermögende Subject", die andern drei Ursachen sind ihre „Mächte" (S. 357). Sie ist „die letzte, höchste und absolute Ursache." „Das Wesen" des unbedingt Seyenden ist „im objektiven Elemente nur erkennbar durch das Prädikat des Seyns, im subjektiven durch das Prädikat der Macht" (S. 360). „Das unbedingt Seyende könnte nicht seyn, wenn es nicht die Macht

dazu hätte; insofern erscheint also in ihm das Seyn als Folge der Macht. Das unbedingt Seyende könnte aber auch keine Macht haben, wenn es nicht wäre und insofern erscheint die Macht wieder in ihm als Folge des Seyns. Dieser Widerstreit, bei welchem sich Seyn und Macht, Aktus und Potenz, gegenseitig bedingen, hebt sich nun zwar durch die Einheit beider im Wesen des unbedingt Seyenden auf; aber gerade durch diese Einheit löst sich auch das Wesen selbst von beiden Gegensätzen ab und wird zu einem von ihnen Unabhängigen und Selbstständigen." „Seyn und Macht werden zu bloßen Prädikaten des unbedingt Seyenden; das Wesen selbst ist durch sie nicht mehr zu erfassen, sondern schwebt frei über beide hinweg" (S. 361). Es ist das „Letzte", wofür die menschliche Vernunft „keinen Begriff mehr findet." Wir haben es hier mit „etwas Unbegreiflichem" zu thun (S. 362).

Wenn wir auf das bisher Mitgetheilte zurückgehen, so wird wohl zuallererst kein Zweifel darüber herrschen, daß die Seligkeit nicht, wie der Herr Verf. will, im „Erhalten", sondern im „Haben" besteht. Man wird wohl von Gott gegenüber der Seligkeit sagen müssen, daß er sie hat, nicht daß er in einem Zustande ist, in dem er sie erhält. Ohne Seligkeit ist er kein Gott. Wenn er die Seligkeit erhält, so ist das, was über ihm steht und was er nicht hat, sondern bedarf, die Seligkeit, und dann wäre diese Gott. Bedürfniß ist Mangel; denn derjenige, der etwas bedarf, ist in einem Zustande des Verlangens nach etwas, was ihm fehlt. Gott aber darf nichts fehlen. Darum macht schon Aristoteles die Bedürfnißlosigkeit zu einer wesentlichen Eigenschaft Gottes. Das keines andern bedürfende Leben ist kein stockendes, abgestorbenes, sondern ein in Allem thätiges, Alles schaffendes Leben, dem nichts fehlt, weil es Alles hat und Alles giebt, was es hat. Es ist kein Ab- und Zufluß in Gott, weil dieser immer in gleicher Weise Gott ist und bleibt. Es wird nichts von ihm genommen und kann nichts zu ihm hinzugefügt werden, sonst würde sein Begriff nothwendig menschlich aufgefaßt. Macht und Seyn lassen sich nur logisch und nicht

real unterscheiden; denn es läßt sich keine Macht ohne Seyn und kein Seyn ohne Macht denken. Man unterscheidet ferner an jedem einzelnen Dinge nicht drei sogenannte objective Elemente, wie der Hr. Verf. will, das Bestimmbare oder den Stoff, das Bestimmende oder die Form und das beide verbindende oder synthetische Element. Das Verbindende ist eben das Ding, das Einzelne, wie Aristoteles ganz richtig sagt. Unterscheiden können wir am Dinge nur den Stoff und die Form. Hier aber bleibt es lediglich beim logischen Unterschiede; dieser ist nie ein realer, denn der Stoff kann eben so wenig ohne Form gedacht werden, als die Form ohne Stoff. Elemente kann man auch Stoff und Form nicht nennen, weil man sie durchaus nicht ohne einander denken kann, da es zum Wesen der Materie gehört, Form zu haben und zum Wesen der Form des Dinges, mit einem Stoffe erfüllt zu seyn. Der Ausdruck ist darum unpassend: das Ding bestehe aus Stoff und Form, es sey aus beiden zusammengesetzt. Wenn der Herr Verfasser nun von der Materie der Dinge ausgehend, das letzte Bestimmbare sucht und dieses nicht in der Materie, sondern in der Ursache der Materie findet, so müßte er auch zugleich hinzufügen, was denn diese letzte Ursache der Materie ist. Eben so verhält es sich mit der sogenannten letzten Ursache der Form und der sogenannten letzten Ursache der Verbindung beider. Diese Ursachen sollen drei Mächte seyn. Wie kann man aber von Mächten sprechen, wenn man noch keinen Mächtigen hat. Wir brauchen nicht eine „vierte" letzte Ursache, sondern nur eine; die andern werden überflüssig; denn sie sind nur Mächte, inwiefern der Mächtige ist, der sie hat. Man kann zudem die Elemente der Sinnenwelt, wie Stoff, Form und ihre Verbindung, nicht auf die transscendentale Welt der Art übertragen, daß man ein unbedingtes Vermögen dem Bestimmbaren, Bestimmenden und der Verbindung beider gegenüber unterscheidet. Es gehört zum Wesen der Materie, daß sie Form hat, zum Wesen der Form, daß sie etwas hat, dem sie Form ist, die Materie, zum Wesen beider, daß sie zusammen gehören und nicht von einander ge-

trennt werden können. Hier findet nun gegenüber dem Unbedingten, dem sinnlich nicht Erkennbaren unmöglich die aus der Sinnenwelt entlehnte Analogie statt. Das Bedingte liegt eben im Stoff und in der Form, und auf diesem Wege können wir die so genannten drei Mächte nicht erhalten. Es ist darum auch nicht nöthig, daß sie aus ihrer Einheit heraustreten, da die absolute Macht nur eine ist, wie die Welt nur eine ist, nicht Materie ohne Form, nicht Form ohne Materie, niemals beide getrennt, stets und nothwendig geeinigt. Man braucht in der absoluten Macht ebensowenig die Stoff und Form gebende von der beide verbindenden zu unterscheiden. Sie sind in der schaffenden Macht schon ursprünglich Eines. Das vermögende Subject läßt sich von der Macht nur logisch und nicht real trennen. Seyn und Macht sind im Unbedingten nothwendig Eines und die logische Trennung dient weder zur Verdeutlichung eines Begriffes, den der Herr Verf. selbst „unbegreiflich" nennt, noch zur Erklärung oder Ableitung einer bedingten Welt aus dem unbedingt Seyenden. Man kann im Unbedingten das „Wesen" nicht über dem Seyn und der Macht „frei schweben" lassen, kann das Wesen nicht vom Seyn und der Macht loslösen, da es ja eben dadurch als unbedingtes Wesen gedacht wird, daß es unbedingt ist und unbedingt wirken kann. Ohne Seyn und Macht hört es auf ein unbedingtes Wesen zu seyn. Wie wenig das „Heraustreten" der sogenannten drei Mächte aus „dem Absoluten" das Entstehen des bedingten Products zu erklären im Stande ist (S. 388), geht schon aus dem bisher Mitgetheilten zur Genüge hervor.

Die Welt ist (S. 431) das „Produkt der allgemeinen Produktivität" (ein von Schelling entlehnter Ausdruck). Sie ist „eine aus dieser Produktivität durch fortgesetzte Bestimmungen entstandene Vielheit von Produkten." Die „drei Mächte", welche der Herr Verf. als Mächte des unbedingt Seyenden oder des absoluten Geistes unterscheidet, sind „unendlich", weil sie Mächte des Unendlichen sind. Die „in der allgemeinen Produktivität gelegene Möglichkeit fortgesetzter Bestimmungen hat

allerdings keine Grenzen." Damit wird das „Fortschreiten der Produktion, welches im Großen wie im Kleinen lediglich von diesen Bestimmungen abhängt," in der Weise aufgefaßt werden müssen, daß mit der allgemeinen Produktivität an sich die „Möglichkeit einer in's Unendliche gehenden Ausdehnung und Theilung der Welt gegeben ist." Jedoch, fügt der Herr Verf. bei, muß „die Produktion in Wirklichkeit, um nicht einer absoluten Zerstreuung anheimzufallen, einer Beschränkung unterliegen." Denn nur durch die „räumliche Beschränkung kann die allgemeine Produktivität über das Produkt hinausgetrieben und zur Entwicklung der besonderen Produktivitäten bestimmt werden." Mit dieser Beschränkung im Raume beginnt „erst die Entwicklung in der Zeit." Daraus „folgt nothwendig, daß die Welt räumlich nur bis zu einer gewissen Grenze ausgedehnt seyn kann und daß sie auch zeitlich einen Anfang haben muß." Diese Anschauung von einer räumlich und zeitlich begrenzten Welt findet aber weder in unserm Denken, noch in den Forschungen der Natur eine Begründung. Die Beschränkung durch Raum und Zeit hat wohl für die einzelnen Dinge, nicht aber für das All, die ewige Offenbarung des göttlichen Lebens, einen Sinn. Das Ding hat eine Grenze, jenseits deren ein anderes Ding beginnt. Das Ding hat ein Seyn für sich, aber auch zugleich immer ein Anderes, durch dessen Negation es eben dieses und nicht das Andere ist. Das Ding fängt in der Erscheinung an und hört wieder in ihr auf. Nicht so ist es mit der Welt. Würde sie begrenzt gedacht werden können, so müßte man sie mit einer Grenze denken. Da, wo die Grenze wäre, müßte die Welt aufhören, und da ein absolutes Nichts nicht existirt, also auch kein Begrenzendes seyn kann, so müßte das die Welt Begrenzende Etwas seyn. Wäre dieses Etwas Gott, so wäre er neben, außer, hinter der Welt, er wäre eben dadurch ohne Immanenz, von der Welt begrenzt, wie er sie begrenzt, in Wahrheit kein göttliches Wesen. Da aber außer der Welt und Gott nichts seyend gedacht werden kann, so müßte dieses die Welt begrenzende Etwas immer wieder zur Welt ge-

hören. Darum sieht man auch mit dem Dichter, wenn man den Markstein der Schöpfung setzen will, vor sich und hinter sich Unendlichkeit. Gerade so ist es mit der Zeit; das einzelne Ding hat eine anfangende und für es endende Zeit, nicht die Welt. Was sollen wir vor dem Anfange der Welt und nach ihrem Ende denken? Eine absolute Produktivität hat auch ein absolutes Produkt. Der Himmel ist, nicht, wie man früher glaubte, eine feste Decke, hinter welcher das Gebiet des Göttlichen beginnt. Unser Sonnensystem ist ein Theil des sogenannten Milchstraßensystems; und, wenn dieses auch durch seine Ringe abgeschlossen zu seyn scheint, so verkünden doch hinter diesen die sogenannten Nebelflecken des Sternhimmels neue unzählige Weltenräume. Die Beschränkung der absoluten Produktivität zeigt sich in der einzelnen Erscheinung, weil sich die Einheit als unendliche Vielheit ewig offenbart, nicht aber im Ganzen, welches eben an sich nur Eines, das Unendliche, das ewige Product des Ewigen ist. Beim Einzelnen liegt die Beschränkung in dessen Wesen, bestimmter Form, bestimmtem Stoff, nicht aber in der unendlichen Welt. Gerade deshalb verlegen wir in die absolute Macht die „Möglichkeit einer unendlichen Ausdehnung", weil die Welt nicht anders von der speculirenden Vernunft als unendlich ausgedehnt gedacht werden kann und die Wirklichkeit der unendlichen Ausdehnung allein uns zum Schlusse auf die Möglichkeit derselben berechtigt. Wenn die Produktionskraft unendlich ist, wie kann die Produktion einer „Beschränkung" unterliegen? Eine in's „Unendliche gehende" Produktionskraft geht ja nicht mehr in's Unendliche, wenn sie der „Beschränkung" unterliegt. Die Beschränkung kann nicht von der in's Unendliche gehenden Produktionskraft kommen, weil sie sonst nicht eine unendliche wäre. Das Unendliche oder Unbedingte kann sich nicht selbst beschränken, weil es dann aufhören würde, absolute Macht zu seyn. Die Beschränkung müßte in einem andern, als in dem absoluten göttlichen Princip liegen. Wir sähen uns dann genöthigt, zur Erklärung der Weltentwicklung außer dem göttlichen Princip noch ein anderes, dasselbe be-

schränkendes Princip anzunehmen. Was Schelling von der in's Unendliche gehenden Produktivität und der ihr entgegenwirkenden, sie hemmenden, retardirenden Kraft spricht, bezieht sich nicht auf die Welt, die an sich als absolutes Produkt gedacht wird, sondern auf das Entstehen der einzelnen Produkte. — Nach dem Herrn Verf. ist sein an Schellings Offenbarungsphilosophie mahnender „einzig möglicher Beweis für das Daseyn Gottes" (S. 448 ff.) „nicht bloß die Aufgabe der Philosophie, sondern der Wissenschaft überhaupt." Die Wissenschaft hat in „allen Zweigen des Wissens eigentlich sich mit gar nichts Anderem zu befassen, als lediglich zur Führung dieses Beweises beizutragen." Wenn man einwendet, daß die Aufgabe der Wissenschaft eine „unendliche" sey, daß der „Beweis also niemals zur Vollendung kommen, folglich die Existenz Gottes immer ungewiß bleiben werde," so findet der Hr. Verf. S. 472 in diesem Einwande eine Mißkennung des „Verhältnisses der menschlichen Vernunft zu Gott in der Wissenschaft." Die menschliche Vernunft „bedarf nicht etwa zuerst der Wissenschaft, um durch sie die Mittel zu einer Beweisführung über die Existenz Gottes zu gewinnen, sondern sie bedarf vielmehr zuerst der Gewißheit von der Existenz Gottes, um eine wahre Wissenschaft entwickeln zu können." Wie kann aber die Nachweisung und Erweisung desjenigen Aufgabe der Wissenschaft seyn, dessen Gewißheit schon jeder Entwicklung der Wissenschaft vorausgehen muß? Wenn man die Gewißheit Gottes vor der Wissenschaft haben muß, wie kann man ihn hintennach in der Wissenschaft beweisen? Was in sich und durch sich unmittelbar gewiß ist, bedarf des vermittelnden Beweises nicht. Das unbedingte Seyn, die unbedingte Macht, welche die Voraussetzung der bedingten Wesen ist, ist noch kein Gott, denn auch die Naturkraft ist ein solches Seyn und eine solche Macht. Wer beweist in der Pathologie, Nosologie, Chirurgie, Gebärkunde, Zoologie, im Privat-, Staats- oder Völkerrecht das Daseyn Gottes? Hat man wirklich in diesen Zweigen, und es giebt noch sehr viele andere nicht theologische „Zweige des Wissens", sich mit nichts Anderem zu

befassen, als lediglich zur Führung dieses Beweises beizutragen?“ Wenn wir die von einer gewissen Seite her beliebte „katholische Medicin“ mit Recht als Wissenschaft zurückweisen, so müssen wir es auch mit gleichem Fuge so der theologischen oder metaphysischen Medicin gegenüber halten. Die Zurückführung auf das letzte, Alles verbindende Princip ist Sache der Philosophie, nicht der besondern Wissenschaften.

v. Reichlin-Meldegg.

Ueber den individuellen Beweis für die Freiheit des Willens. Ein kritischer Beitrag zur Selbsterkenntniß von Dr. Otto Liebmann. Stuttgart. Verlag von Carl Schober. 1866. VI und 145 S. 8.

Die vorliegende Schrift des in der literarischen Welt auch durch sein Werk: Kant und die Epigonen bekannten Hrn. Verfassers enthält, wie eine genaue Inhaltsangabe darthun wird, mehr, als sie dem äußern Anscheine nach durch ihre Aufschrift verspricht.

Der gelehrte Herr Verf. versteht unter Philosophem einen auf triftige und zwingende Vernunftgründe gestützten allgemeinen Satz, aus welchem sich eine Reihe von gegebenen Thatsachen erklären und ableiten läßt. Es kommt bei einem solchen Philosophem, da es sich um die Begründung seines Inhaltes und die Erfüllung seines Zweckes handelt, auf drei Punkte an, die Darlegung der Thatsachen, die Auffindung des Erklärungsgrundes, und die Erklärung der Thatsachen aus dem Erklärungsgrunde. Diese drei Punkte müssen genügend durchgeführt werden, wenn die Giltigkeit eines Philosophems bestehen soll. Seine Giltigkeit oder Ungiltigkeit nachzuweisen, ist Aufgabe der Kritik, welche die Fragen zu beantworten hat, ob die Thatsachen durch das Philosophem erklärt sind und ob es logisch unantastbar ist (S. 3 u. 4).

Nach den hier angedeuteten Gesichtspunkten wird in der vorliegenden Schrift das eben so anziehende als schwierige Problem von der Freiheit des Willens behandelt. Es hat einen

dogmatischen und kritischen Theil und ist klar, deutlich, mit präcisem Ausdrucke und in logischer Ordnung behandelt. Die anregenden, ungewöhnlichen Beispiele zeugen nicht nur von Verdeutlichungsgabe, sondern auch von vielfacher Belesenheit, die zur Darstellung der Gedanken gebrauchten Bilder nicht selten von glücklich gestaltender Phantasie. Die Schrift zerfällt in vier Abschnitte.

Der erste Abschnitt handelt von den Thatsachen des sittlichen Bewußtseyns (S. 5 – 26). Der Mensch ist sich seines Handelns vor, während und nach der That bewußt. In ihm liegen die Bedingungen zum sittlichen Bewußtseyn. Da sich das Leben im Thiere und Menschen als Bewegung äußert, so unterscheidet der Hr. Verf. unbewußte Bewegungen: bei mangelndem Bewußtseyn seiner selbst und der Außenwelt, unwillkürliche: bei vorhandenem Bewußtseyn der Außenwelt, aber ohne nothwendige Voraussetzung des Selbstbewußtseyns, willkürliche d. i. Handlungen unter Voraussetzung des Bewußtseyns seiner selbst und der Dinge. Die Handlungen sind wieder solche im engern Sinne, d. i. Bewegungen „die ich mit vollkommenem Bewußtseyn meiner selbst und der Dinge, aber ohne vorausgehende Ueberlegung ausführe" oder Thaten d. i. aus Ueberlegung hervorgehende Handlungen. Handlungen und Thaten allein sind die Bedingungen des sittlichen Bewußtseyns. Nach dem Causalitätsgesetz hat jede Wirkung ihre Ursache. Bei der Handlung finde ich die Ursache in mir. Die in mir liegende Ursache ist das Motiv. Jede Handlung hat ein Motiv, natürlich also auch die Thaten, da sie nur besondere Arten von Handlungen sind (S. 10). Die Vorstellung des Erfolges der That insofern sie Ursache der letzteren wird, ist der Zweck, die zwischen der Vorstellung und der Erreichung des Zwecks in der Mitte liegenden Ursachen heißen Mittel (S. 12). Das Schlußurtheil, welches der Ueberlegung ein Ende macht und die That ausführt, ist der Entschluß (S. 13). Wille ist die „Function des Ichs, durch welches es sich zum Handeln bestimmt" (S. 14). Der Hr. Verf. erklärt

dann Wunsch und Velleität (unfruchtbare, erfolglose und darum unvollständige Willensacte), Vorsatz und Charakter, welchen er als den „vorausgesetzten individuellen Grund der Willensart eines Menschen" bestimmt (S. 18).

Die seither angeführten und erklärten Begriffe enthalten die „Data der innern Erfahrung," ohne welche das sittliche Bewußtseyn nicht gedacht werden kann, ohne daß sie es deshalb schon bilden; sie sind die Vorbedingungen zu demselben; sie sind die „Wörter," aus welchen erst der Satz des sittlichen Bewußtseyns hervorgehen kann.

Gut ist eine Handlung, welcher man „an sich und ohne Beziehung auf etwas außer ihr Beifall schenken muß," böse die Handlung, welche an sich betrachtet unser Mißfallen erregen muß (S. 21). Das Bewußtseyn des Guten und Bösen ist das „sittliche Bewußtseyn." Die innere Stimme, welche diese sittliche Werthschätzung der Handlung ausspricht, ist das Gewissen (S. 22), die „als Gebot des Gewissens auftretende objective Norm unseres Handelns" Pflicht (S. 23), die durch das Gewissen ertheilte Strafe die Reue; damit hängen Verantwortlichkeit und Zurechnungsfähigkeit zusammen (S. 25). Gut, Böse, Gewissen, Pflicht, Reue, Verantwortlichkeit und Zurechnungsfähigkeit sind Thatsachen des sittlichen Bewußtseyns.

Der zweite Abschnitt giebt den Erklärungsgrund der Thatsachen des sittlichen Bewußtseyns. Die gewöhnliche Meinung erklärt diese Thatsachen einfach mit dem Satze: „Mein Wille ist schlechthin frei." Es ist die „geläufige Durchschnittsmeinung." Die Betrachtung des Einflusses äußerer Einwirkung und innerer, nicht in der Macht des Menschen stehender Zustände auf die Handlungsweise des Menschen und die Abhängigkeit von denselben führt zu dem entgegengesetzten Satze: Der Wille ist nicht schlechthin frei. So zeigt sich in Bezug auf die Freiheit des Willens die Antinomie im populären Bewußtseyn und damit ein Problem zur Lösung für die Wissenschaft.

Beginnen wir mit dem Begriffe der Freiheit. Zu ihr gehört: 1) „ein Streben, welches sich äußern möchte," 2) „die Abwesenheit alles dessen, was jene Aeußerung verhindern könnte" (S. 35). Das der Freiheit des Willens entgegentretende Hinderniß ist durchaus kein äußeres, sondern allein ein inneres (S. 36). Es handelt sich also hier nicht um die äußere Freiheit. Den Mittelpunkt der vorliegenden Abhandlung von der Willensfreiheit bildet daher folgende Frage: Könnte derselbe Mensch, mit diesen Charakteranlagen von der Natur ausgestattet, unter ganz bestimmten Umständen und auf Einwirkung gerade dieses Motivs eben so gut Dieses wollen, als nicht wollen? Oder aber ist er, wenn alles Jenes bestimmt gegeben ist, gezwungen, unbedingt und unweigerlich gerade so zu wollen, wie er in der That will? Man kann diese Frage kurz auch so fassen: Ist der menschliche Wille sittlich frei oder sittlich unfrei? (S. 41). Die Philosophen beantworten diese Frage auf entgegengesetzte Art und stellen darum auch in diesem Punkte entgegengesetzte Philosopheme auf, den Determinismus und Indeterminismus. Der Determinismus betrachtet die Handlung als die nothwendige Folge des einmal bestimmten Charakters und Motivs, der Indeterminismus sieht den Menschen als den im Wollen und Handeln nicht gezwungenen Thäter seiner Thaten an. Der letztere vertheidigt sich gegen die Einwendungen des Determinismus mit „mehr Pathos und weniger Klarheit" (S. 43). Schon im griechischen Alterthume kommen die beiden entgegengesetzten Ansichten vor, aber sie sind noch unentwickelt, ohne Bewußtseyn ihres feindlichen Gegensatzes vereinigt (S. 45—47). In der philosophirenden Theologie des Mittelalters zeigt sich derselbe Gegensatz; allein es waren theologisch-philosophische Parteien, welche nicht mit philosophischen Gründen, sondern mit dem dogmatischen Hilfsbegriffe Gottes, also auf dem Wege der Auctorität, nicht der Vernunft das Problem zu lösen versuchten (S. 47 und 48). Die neuere Philosophie kennt keine andere Quelle, als die Vernunft, sie will

Vernunftbeweise für oder gegen die Freiheit des Willens. Für den „Verstand" blieb in dem Kampfe der Gegensätze „der Determinismus Sieger;" aber das sittliche Bewußtseyn bleibt bei der Annahme desselben „unerklärlich" (S. 56). So stand die Sache, als Kant auftrat. Er entwickelte die sich auf die Freiheit des Willens beziehende Antinomie der Vernunft. Er versuchte diesen Widerspruch in der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" und in der „Kritik der praktischen Vernunft" also zu lösen, daß nach ihm „der Mensch, welcher seinem empirischen Charakter nach, als ein in Raum und Zeit erscheinendes Wesen schlechthin unfrei und determinirt handelt, seinem intelligibeln Charakter nach, als unräumliches und unzeitliches Wesen frei seyn kann." Er suchte diese Unterscheidung, „auf die Auctorität des sittlichen Pflichtgebots sich stützend, zur Wirklichkeit und Nothwendigkeit zu erheben" (S. 58). Die Kant'sche Lösung soll damit beseitigt werden, daß das „sogenannte Ding an sich" Kants als „ein Wort ohne Bedeutung erscheint." Der „kategorische Imperativ" kann den Herrn Verf. nicht „von der Möglichkeit eines viereckigen Kreises überzeugen." Kants Ding an sich ist nämlich „ein Etwas, welches nicht in der Zeit seyn soll d. h. doch wohl, welches weder jemals war, noch jetzt ist, noch je seyn wird und dabei doch existiren soll" (S. 59). Diese Bemerkungen gegen die Unterscheidung des Dinges an sich und des Dinges in der Erscheinung haben ihre Geltung, wenn sie auf den theoretischen Theil der Philosophie oder die Kritik der reinen Vernunft angewendet werden. In der Kritik der praktischen Vernunft können wir einen viel klareren Sinn mit diesem Ding an sich verbinden. Kant setzt hier dem sinnlichen Trieb das Vernunftgesetz, den sinnlichen oder egoistischen Bestimmungsgründen das Princip des sittlichen Bewußtseyns, dem Menschen als Sinnenwesen oder in der Erscheinung die Autonomie des sittlichen Willens, den Menschen als Vernunftwesen entgegen, so daß diese Unterscheidung den Werthunterschied des Menschen giebt und den Ursprung der Pflicht bedingt. Auf das sittliche Bewußtseyn werden die drei moralisch nothwendigen Ueberzeugungen oder Postu-

late der reinen praktischen Vernunft gegründet. Nicht durch die Kritik der reinen Vernunft und ihre metaphysischen Principien, sondern lediglich nur durch die Kritik der praktischen Vernunft erhalten wir diese sittlich nothwendige Ueberzeugung.

Schopenhauer entwickelte, Kants Unterscheidung des intelligibeln und empirischen Charakters „beibehaltend, den kategorischen Imperativ dagegen und das damit Zusammenhängende eliminirend" die Ansichten Hartley's und Priestley's, um einen Determinismus aufzustellen, „dessen Härte durch die musterhafte Klarheit und Schärfe seiner Darstellung nur um so drückender wird" (S. 59 und 60).

Hiernach wird Schopenhauers Freiheitslehre dargestellt (S. 60—64) und daran eine sorgfältige, in's Einzelne eingehende Kritik derselben im dritten Abschnitte (S. 65—102) geknüpft. Zuerst wird die Frage aufgeworfen: „Sind durch Schopenhauers Lehre die Thatsachen des sittlichen Bewußtseyns erklärt? Der Hr. Verf. zeigt treffend, daß aus diesem Philosophem die Thatsachen des sittlichen Bewußtseyns weder wirklich erklärt sind, noch sich irgendwie auch nur erklären lassen (S. 65—79). Die andere Frage der Kritik lautet: „Ist Schopenhauers Philosophem logisch unantastbar?" Es handelt sich hier um eine doppelte Untersuchung: 1) ob seine Ansicht keinen Widerspruch enthalte, 2) ob sie auf unbestreitbaren Beweisgründen ruhe.

Nachdem die Widersprüche der Schopenhauerschen Lehre vom freien Willen bloßgelegt sind, wird hinsichtlich der Beweisgründe für seine Lehre das kritische Resultat S. 97 also angegeben: „Es sollte (von Schopenhauer) bewiesen werden, daß der Mensch unter gleichen Umständen immer das Gleiche thun müsse; es ist vielmehr nachgewiesen, daß die Erfahrung das Gegentheil bedeutend wahrscheinlicher macht. Es sollte bewiesen werden, daß der Mensch aus subjectiven Gründen in jedem bestimmten Falle gerade ein Bestimmtes zu wollen und zu thun unweigerlich gezwungen sey; es ist vielmehr allein gezeigt, daß aus objectiven mechanischen Gründen von zwei Entgegengesetzten

immer nur Eines gethan, also gewollt werden kann. Es sollte bewiesen werden, daß der von der Geburt bis zum Tode unabänderlich sich gleich bleibende Charakter des Individui jener letzte und tiefste Grund sey, aus welchem bei gegebenen Motiven der Entschluß nothwendig erfolgt, es ist vielmehr nachgewiesen, daß die subjective Ursache für die wahrscheinlich perpetuirlich sich ändernde habituelle Entschließungsweise, auf deren Vorhandenseyn uns das Gesetz der Causalität a priori Anweisung giebt, sich a posteriori nicht auffinden läßt. Nachdem wir vorher gefunden haben, daß dieses Philosophem an sich Widersprüche enthält, also undenkbar ist, finden wir nun auch, daß es auf einer nicht stichhaltigen Argumentation ruht, also unbewiesen ist. Demnach ist es nicht logisch unantastbar. Ein System, welches weder die zu erklärenden Thatsachen zu erklären vermag, noch logisch unantastbar ist, ist zu verwerfen. Schopenhauers ethische Grundlehre vermag weder jenes, noch ist sie dieses. Also ist sie zu verwerfen." Der Herr Verf. hat in dem kritischen Theile seine Aufgabe (Nachweis der Unhaltbarkeit der Schopenhauer'schen Lehre von der Willensfreiheit) gelöst. Nur, was die Ordnung der Gesichtspunkte betrifft, von denen die Kritik ausgeht, zuerst die „Widersprüche" und die „Undenkbarkeit" eines Philosophems nachzuweisen und dann die „nicht stichhaltige Argumentation" darzuthun, so ließe sich dagegen bemerken, daß der erste Nachweis das Darthun des zweiten Punktes überflüssig erscheinen läßt. Etwas, dessen „Widersprüche" und „Undenkbarkeit" bewiesen sind, macht den Nachweis der Unstichhaltigkeit der Beweisgründe überflüssig. Kann ein Beweis für ein als „undenkbar" Nachgewiesenes noch eine Geltung haben? Der stärkere Widerlegungsgrund eines Philosophems bezieht sich auf das Erweisen seiner Undenkbarkeit, des in ihm enthaltenen Widerspruches, der schwächere auf die Widerlegung seiner Argumente. Darum wäre die Ordnung naturgemäßer, mit der Widerlegung der Argumentation den Anfang zu machen und dann in dem Systeme selbst die Widersprüche aufzudecken und seine Undenkbarkeit darzuthun.

Daraus, daß der Determinismus „in der abschreckenden Fassung Schopenhauers sich als unhaltbar erwiesen hat", folgt die Haltbarkeit der indeterministischen Ansicht, nach welcher der Wille schlechthin frei ist, noch immer nicht. Die Ausnahmslosigkeit des Gesetzes der Causalität, an welcher Schopenhauer festhält, wird auch von dem Herrn Verf. vorausgesetzt. Schopenhauer betrachtet aber als die Ursache unseres Handelns den durch ein Motiv bestimmten Charakter des Menschen, welcher unveränderlich ist, und darum unter denselben Umständen „unweigerlich wieder Dasselbe wollen und thun muß." Dieser Satz wurde widerlegt. Mit der Ausnahmslosigkeit des Causalitätsgesetzes läßt sich die Veränderlichkeit des Charakters vereinigen. Wenn aber auch derselbe Mensch, weil sein Charakter sich ändern kann, unter denselben Umständen Verschiedenes wollen kann, so ist doch der Nachweis der Ursache für jeden Entschluß nöthig. Dafür ist eine neue Untersuchung erforderlich, welche die Thatsachen des sittlichen Bewußtseyns genügend zu erklären und das sittliche Bewußtseyn mit dem Causalitätsgesetz in Einklang zu bringen sucht. Es bleibt aber immerhin ein Verdienst der Kritik, „Dante Alighieri's Höllenwillkommen, den Schopenhauer über die Pforten des Daseyns mit Flammenschrift hingezeichnet hatte, von dieser Stelle weglöschen zu können." Der Hr. Verf. schließt seine Kritik Schopenhauers mit den treffenden Worten: „Eine Ethik ist an ihren eigenen Widersprüchen zu Grube gegangen, nach deren Behauptungen das Leben selbst eine Qual, die sittliche Vollkommenheit Unnatur seyn würde, und bei der man, obgleich ihr Schöpfer nichts weniger als ein Tartüffe war, immer mit Elmire ausrufen könnte:

Me préserve le ciel d'une telle sagesse!
Je veux une vertu, qui ne soit point diablesse."

(S. 101).

Der vierte Abschnitt enthält den „individuellen Beweis für die Freiheit des Willens." Der Hr. Verf. setzt dabei keinerlei metaphysische Speculation voraus, sondern will sich einfach auf den „empirischen Boden" stellen (S. 103).

Aus den Thatsachen soll zu dem Gedanken der Freiheit aufgestiegen werden.

Er beginnt mit der Erörterung des Begriffs eines individuellen Beweises (S. 104), stellt die Definition der Logiker vom Beweise auf, er sey „die Ableitung der Gültigkeit eines Urtheils aus der eines oder mehrerer anderer", unterscheidet den directen und indirecten Beweis, den inductiven und deductiven Beweis und weist auf die Kant'sche Unterscheidung zwischen formalen und transcendentalen Beweisen nach dem Unterschiede der formalen und transcendentalen Logik hin (S. 104). Bei den directen und indirecten, inductiven und deductiven Beweisen findet er nur eine formale Unterscheidung, und vermißt in allen den bisher genannten Beweisarten Eines, was in ihnen „grundsätzlich unberücksichtigt" bleibt, die Person des Beweisenden selbst." Es wird in jenen Beweisen „stillschweigend oder ausdrücklich verlangt, daß alle in ihnen enthaltenen Begriffe, Urtheile, Urtheilsverknüpfungen, Subsumtionen u. s. w. und damit ihr Ergebniß, ganz abgesehen von dem einzelnen Individuum, welches sie denkt und vornimmt, gleicherweise für alle Vernunftwesen gültig seyen" (S. 105). Der Herr Verf. glaubt nun, daß in einem gewissem Falle auch die Person des Beweisenden in Betracht kommen könne, wenn nämlich etwas bewiesen werden solle, was man „allein und ausschließlich an sich selbst (in individuo, ἐν θυμῷ) und für sich selbst (sibi) und für Niemand sonst darzuthun und zu erkennen vermöchte, wovon also Jeglicher nur sich überzeugen könnte, nicht aber Andere." Da es sich hier um Etwas handelt, welches „gerade nur das beweisende Individuum inne werden könne," wird dieser Beweis „der individuelle Beweis" genannt. Beim Beweise aber handelt es sich nicht in der Logik, wie der Hr. Verf. meint, um die Ableitung der Gültigkeit eines Urtheils aus der Gültigkeit einer oder mehrerer anderer, sondern um die Wahrheit des Urtheils. Ein solches Urtheil kann lange gültig und doch nicht wahr seyn. Auch die formale Wahrheit kommt hier nicht allein in Betracht. Ein Urtheil kann, wie ein Schluß

formal wahr und doch material falsch seyn. Ueberweg stellt in seinem System der Logik (2. Aufl.) S. 375, darum die richtige Definition des Beweises auf: „der Beweis ist die Ableitung der materialen Wahrheit eines Urtheils aus der materialen Wahrheit anderer Urtheile." Bei der Unterscheidung des directen und indirecten Beweises entscheidet nicht allein die Form, sondern auch die Beweiskraft. Allerdings giebt es Beweise in der Logik, bei welchen „die Person des Beweisenden" in Betracht kommt. Dieses sind die sogenannten subjectiven Beweise, im Gegensatze zu den objectiven Beweisen, die argumenta ad hominem (scil. evincendum). Sie beziehen sich auf solche Personen, welche das Zureichende gewisser Beweisgründe annehmen z. B. des Korans, einer positiven Gesetzsammlung u. s. w.; aber sie werden und können in der Wissenschaft nicht als Beweise zugelassen werden, wenn sie nicht für jedes vernünftige Wesen zureichend sind. Von der demonstratio (ἀπόδειξις) im engern Sinne ist zudem die probatio zu unterscheiden. Jene wird so geführt, daß das Gegentheil nicht denkbar ist, wie z. B. der mathematische Beweis; diese aber so, daß die Gründe zwar für den Vernünftigen zureichen, das Gegentheil aber immer doch noch möglich ist, wie die Zeugenbeweise im Kriminalrecht. Allerdings ist der „individuelle Beweis" des Herrn Verf.s kein argumentum ad hominem, also in diesem Sinne kein subjectiver Beweis; denn er bezieht sich nicht auf andere Personen von gewissen Ansichten, von bestimmten Glaubens- und Rechtsmeinungen, sondern lediglich auf die eigene Person. Allerdings giebt es Dinge, die man ihrer Natur nach nur „allein und ausschließlich an sich selbst" (in individuo) darthun kann. So lange ich aber solche nur für mich (mihi) und „sonst Niemand darzuthun und zu erkennen" vermag, so lange Jeglicher nur sich, nicht aber Andere davon überzeugen kann, haben wir keine Beweise. Nur wenn jedes Vernunftwesen das, was ich an mir erfahre, auch an sich erfährt, das, was ich an mir und für mich darthue und erkenne, auch für sich selbst darzuthun und zu erkennen vermag, kann man von einem Beweise sprechen. Ist dieses nicht der Fall,

so tritt der Glaube statt des Wissens ein und man kann wohl von einem Grunde des Glaubens, aber nicht von einem Beweise sprechen, der seiner Natur nach immer eine objective Bedeutung haben muß. Solche Vorstellungen, „deren Gegenstand nur der Vorstellende selbst, nur an sich und nur in einem einzigen Falle finden kann," werden „κατ' ἐξοχὴν individuelle Vorstellungen" genannt (S. 113). Man thut nun nach des Herrn Verf. Ansicht in einem von ihm „individuell" genannten Beweise aus einem „Gewissen, als wahr Anerkannten" für sich, für das beweisende Individuum dar, daß das Individuelle in einem bestimmten Falle ebenfalls wahr seyn müsse (S. 114). Es bleibt aber immerhin das nur an mir und für mich Gefundene und Anerkannte individuell und ist nur dann bewiesen, wenn es in jedem Individuum das ist, was es in mir ist. Wie ist aber dieses ausführbar, wenn das, was erkannt wird, allein und ausschließend nur für mich ist und für mich bewiesen wird? Ich habe nur das bewiesen, was ich nicht allein für mich, sondern für jeden Vernünftigen bewiesen habe. Alle Vorstellungen sind zuletzt individuell, weil kein vorstellendes Individuum aus sich heraustreten und über sich hinauskommen kann, da es sonst seine Individualität abstreifen, also aufhören müßte, das zu seyn, was es ist. Erst wenn das vernünftige Bewußtseyn der Individuen sich begegnet, wenn sie in gewissen Wahrheiten übereinstimmen, wird der Weg betreten, auf welchem man zur Wahrheit und zum Beweise gelangt.

Die „Idee der Willensfreiheit" wird nun von dem Herrn Verf. zu jenen Vorstellungen gezählt (S. 116), welche er „individuelle im eminenten Sinne" nennt. Sie ist „die Ueberzeugung des Menschen," daß er „nicht gezwungen sey, so zu wollen, wie er in der That will." Sie ist „Etwas, das wir durchaus niemals in der äußern Erfahrung, sondern nur in uns, nämlich im Verhältniß unseres Ichs zu unseren Willensacten finden können." Sie existirt „nur für uns selbst." Sie ist nur „in einem einzigen Falle möglich „nämlich in Beziehung auf das gesammte Wollen und Handeln des vernünftigen Individui"

(S. 117). Sie ist selbst „etwas Individuelles“ und darum kann der sie darthuende Beweis auch nur individuell geführt werden. Dieses Individuelle ist aber nicht so individuell, daß man es nur „für sich selbst“ und „für Niemand sonst darthun und erkennen“ kann, wovon „Jeglicher“ nur „sich,“ nicht aber „Andere“ überzeugen kann. Sagt doch der Hr. Verf. selbst, die Ueberzeugung des Menschen, daß er nicht gezwungen sey, so zu wollen, wie er wolle, könne nicht durch die Erfahrung gewonnen werden, sie müsse, wenn sie möglich seyn solle, in „uns“ im „Verhältniß unseres Ichs zu unseren Willensacten“ liegen, sie müsse „für uns“ und nicht „für Andere“ existiren, sie sey nur möglich „in Beziehung auf das gesammte Wollen und Handeln des vernünftigen Individui.“ Er spricht also nicht mehr von sich als einem Individuum, sondern für alle vernünftigen Individuen, und in der That, was er in sich findet und anerkennt, findet auch der andere in sich, findet jeder Vernünftige in sich. Durch die Sprache endlich kann ich auch erfahren, daß der Andere das in sich findet und anerkennt, was ich in mir gefunden und anerkannt habe. Daß dabei das, was ich in mir finde und anerkenne, immer nur für mich, individuell ist, das ist bei allen Vorstellungen und den aus ihnen gebildeten Begriffen, Urtheilen und Schlüssen so, weil sie eben nur das vorstellende Subject, also das Individuum haben kann.

Der Herr Verf. geht von der Denkbarkeit oder Möglichkeit des freien Willens aus und sucht zu zeigen, daß sich dieser ohne Widerspruch mit dem Gesetze der Causalität vereinigen lasse. Er nimmt nämlich den Zwang nur insofern an, als der Mensch sich genöthigt fühlt, der Nothwendigkeit des Causalitätsgesetzes zu gehorchen, während diese Nothwendigkeit uns doch nur mit unserem Willen beherrscht. Der Wille selbst ist „die Ursache davon, daß ich gerade so will,“ wie ich will. Hier ist der „Zwang durch meinen Willen aufgehoben.“ Die Nothwendigkeit „ist von mir anerkannt und gewollt.“ Der Herr Verf. spricht sich gegen den Determinismus aus, aber auch ebenso gegen den Indeterminismus (S. 123).

Er geht von der Möglichkeit zur Wirklichkeit des freien Willens über (S. 124). Das von dem Menschen „selbst Gewollte", die „Regel für sein Wollen und Handeln" ist „die Maxime." Frei ist ein Mensch nur dann, wenn „in keinem Falle ein Motiv im Stande ist, ihn zu einem andern Entschlusse zu bewegen, als ihn seine Maxime verlangt" (S. 127). Die dagegen gemachte Einwendung, daß man bei der Wahl der Maximen selbst „abhängig" sey, wird durch den Unterschied zwischen absoluter und relativer Freiheit beseitigt. Nur die letztere kann den Menschen zukommen. „Unsere Freiheit, heißt es S. 128, reicht eben so weit, als wir in den von uns übersehenen Causalzusammenhang durch selbstgewählte Maximen einzugreifen, uns selbst zum Gliede des uns bändigenden Causalzusammenhanges zu machen vermögen." Allein ich greife dadurch nicht in den Zusammenhang des Causalnexus ein, daß ich ihn will; nur dann, wenn ich die Ursache meiner Handlungen selbst bin, nicht dann, wenn ich die mich zum Handeln bestimmende Ursache will, bin ich frei. Denn, im Falle ich diese mich zum Handeln bestimmende äußere Ursache nicht wollte, so würde doch die Handlung als Wirkung aus der Ursache abgeleitet werden müssen. Wenn mir die Wahl nicht bleibt, bin ich nicht frei. Habe ich die Wahl, so ist nicht das äußere Motiv, sondern mein Wille die Ursache. Fehlt mir diese Wahl, so ist das Motiv in Wahrheit die Ursache. Eine Nothwendigkeit, die ich will, bleibt immer Nothwendigkeit; denn wenn ich sie auch nicht will, ist und bleibt sie da. Sind wir deshalb nicht vom „Causalzusammenhang gebändigt," weil wir uns zum Gliede desselben machen? Wenn wir uns auch nicht zum Gliede desselben machen wollten, so sind und bleiben wir doch seine Glieder und hängen darum von ihm ab. Die Nothwendigkeit bleibt, ob ich sie will oder nicht, sie also ist weder absolute, noch relative Freiheit. — Die zur Führung des individuellen Beweises für die Freiheit „taugliche Maxime" ist mit der „Pflicht" identisch. Sie ist die „als Gebot des Gewissens auftretende objective Norm unseres Handelns" (S. 130). Hier begegnen sich theoretische und praktische Philosophie. S. 131

wird nämlich der Satz aufgestellt: „Um den individuellen Beweis für die Freiheit des Willens zu führen, muß ich meine Pflicht thun. Thue ich sie in allen Fällen, so bin ich im höchsten denkbaren Sinne des Wortes frei; thue ich sie nicht, unfrei." Wenn aber die Freiheit die Pflichtmäßigkeit, die Unfreiheit die Pflichtwidrigkeit ist, so sind nur die Tugendhaften frei, die Sünder unfrei. Wie verhält es sich dann mit der Verantwortung? Der Mensch müßte verantworten, daß er sich in diesen unfreien Zustand durch Mißbrauch seiner Freiheit gebracht hat. Wie kann er aber das, da seine Freiheit nur darin besteht, das zu wollen, was das Motiv seiner Handlung ist, den Causalzusammenhang, die Nothwendigkeit selbst zu wollen? Die Individualität soll, was die Freiheit betrifft, darin liegen, daß die Maxime, die wir als tauglich anerkennen, eine individuelle ist, und eben so kann über die „consequente, pflichttreue Befolgung der von Jedem als schlechthin vernunftgemäß und werthvoll anerkannten Maxime" nur das Individuum entscheiden, sich nur dieses „ihr subsumiren." Wenn aber die Tugend erst die Freiheit macht, so haben wir sie ja noch nicht. Die Freiheit des Willens ist dann das Ziel, das Ende, nicht der Grund, nicht der bestimmende Anfang unserer Handlungen. Diesen Einwand nennt der Hr. Verf. selbst einen "mächtigen" (S. 133). Das empirische Ich des Augenblicks, das sich in Wechsel und Veränderung darstellt, unterscheidet sich von dem „ideal gedachten," doch immer identischen Ich. Das Vergangene läßt sich nicht ändern, sondern nur bereuen. Die „Verantwortlichkeit," die „Reue," Stimmen des Gewissens, werden Motive für die Zukunft zur „Verwirklichung des Ideals der Freiheit." Sie sind Erzieher zur Freiheit. Die Freiheit ist aber die Grundbedingung für die sittlichen Handlungen. Der sittlichfreie, die Affecte und Leidenschaften und alle äußern Bestimmungsgründe beherrschende Seelenzustand ist von dem Vermögen, der Fähigkeit, sich in einen sittlichfreien oder unfreien Zustand zu versetzen, verschieden. Entweder komme ich durch meine Schuld oder ohne mein Verschulden in den unsittlichen oder unfreien Zustand. Nur

im ersten Falle kann von Verantwortlichkeit die Rede seyn, im zweiten nicht. Wenn das empirische Ich in einer bestimmten Zeit unfrei ist und zu dieser Unfreiheit unverschuldet kam, so sind Reue und Verantwortlichkeit unerklärbar und finden durch die Verwechslung des empirischen und ideal gedachten Ichs keine objective Begründung. Eine Freiheit, zu der wir erst erzogen werden müssen, und welche mit der Tugend gleich bedeutend ist, ist nicht jene Freiheit als Vermögen der Selbstbestimmung zu sittlichem Handeln. Wer sittlich frei handelt, müßte auch unsittlich frei handeln können, wenn er wollte. Das Bewußtseyn dieses Wollens oder Nichtwollenkönnens gehört nothwendig zum Begriffe der sittlichen Freiheit. Wenn der Herr Verf., um dem Einwand zu begegnen, daß nach ihm die Freiheit nicht der Anfang, nicht die Bedingung oder der Grund, sondern das Ziel, das Ideal des sittlichen Lebens sey, das empirische Ich und das ideal gedachte sich über die Zeit erhebende Ich unterscheidet, was thut er da andres, als der von ihm getadelte Kant, der eben mit seinem idealen Menschen den Menschen an sich meint, und ihn von dem realen oder dem Menschen in der Erscheinung unterscheidet? Ist nicht der ideale Mensch oder der Mensch an sich das „ideal gedachte Ich," der Mensch als Phänomenon oder in der Erscheinung das „empirische Ich?" Wir sollen durch die Tugend unsere Freiheit beweisen. So werde von uns selbst durch die That der individuelle Beweis der Freiheit geführt. Ist aber dieser Beweis ein anderer, als das Kant'sche Postulat: Du sollst tugendhaft seyn; also kannst du es seyn? Geht nicht vielmehr Kant's Postulat noch tiefer zurück? Es bleibt nicht bei der Tugend stehen, es geht bis an das Organ derselben und den kategorischen Imperativ zurück. Die Freiheit ist eine unmittelbare Thatsache des Bewußtseyns, die Selbstbestimmung hebt das Causalitätsgesetz nicht auf. Unmittelbare Wahrheiten, welche in unserm Bewußtseyn liegen und die sittlichen Elemente desselben erklären, bedürfen keiner Vermittlung, also auch keines Beweises. Nur das Ungewisse, das Unvermittelte muß bewiesen, vermittelt werden. Wozu bedarf eine

unmittelbare Wahrheit eines individuellen Beweises, der doch nur für den gilt, der ihn führt und der nie eine allgemeine Gültigkeit beanspruchen kann? Gesteht doch der Herr Verf. dieses selbst zu und damit das Unzureichende seines eigenen Beweises, wenn er S. 132 sagt: „Die Freiheit ist durchaus individuell. Sie läßt sich allgemein gültig weder beweisen, noch widerlegen."

v. Reichlin-Meldegg.

Zur Seelenfrage von Dr. A. Mayer in Mainz. Mainz, Verlag von Victor v. Zabern. 1866. XIV und 366 S. 8.

Vor einiger Zeit erschien eine Schrift von Herrn Dr. A. Mayer in Mainz mit dem Titel: „Zur Verständigung über Materialismus und Spiritulismus." Vor Kurzem wurde ein von dem Unterzeichneten in dieser Zeitschrift angezeigtes Buch von Westhoff ausgegeben, welches die Aufschrift hat: Stoff, Kraft und Gedanke. Da der Herr Verf. der uns vorliegenden Schrift in diesem Buche angegriffen wurde, fand er für nöthig darauf zu antworten, und so entstand die obige Schrift. Herr D. Mayer behauptet, daß es sich nicht der Mühe lohne, dieses Werk zu widerlegen, und kommt dadurch mit sich selbst in Widerspruch, daß er eine ausführliche und breite Widerlegung desselben doch giebt. Die Kritik des Westhoff'schen Buches läßt sich nämlich nach ihm „mit wenigen Worten dahin zusammenfassen, daß es, wenn man bloß seinen wahren Werth berücksichtigte, hätte ganz überschlagen werden können" (S. III). Darf man aber bei einem Buche, über welches man eine ausführliche, mehrere 100 Seiten umfassende Kritik schreibt, etwas anderes, als dessen „wahren Werth" berücksichtigen? Wird der Literatur damit aufgeholfen, daß man Bücher kritisirt, die man „ganz hätte überschlagen können?" Hat eine Kritik über Werthloses Werth? Könnte man dem Leser nicht eine Kritik ersparen, wenn eine solche überflüssig ist? Die „ungeheuern Prätensionen" in dem Westhoff'schen Buche, die „Nennung der Namen der

Schriftsteller," welche das Westhoff'sche Buch widerlegen will, und das sich im Buche durchziehende Streben, „das durch den Materialismus über die Menschheit hereinbrechende Uebel abzuwenden", sind die Gründe, welche den Herrn Verf. trotz alle dem zur Abfassung seines Werkes bestimmt haben. Verdienen aber „Prätensionen eines werthlosen Buches" Beachtung? Dem Leser ist es nicht um Personen, sondern nur um die Sache zu thun. Auch die Nennung von Namen kann unmöglich ein genügender Grund zur Abfassung eines Buches seyn; denn wenn man eine Theorie aufstellt, muß man die Namen derjenigen nennen, welche man widerlegen will. Werthlose Gründe zerfallen in sich selbst, und man muß dem denkenden Leser immerhin so viele Unterscheidungsgabe zutrauen, den Werth von der Werthlosigkeit zu trennen. Bei Abfassung von schriftstellerischen Arbeiten kann endlich nicht das Glück der Menschen, das dadurch bezweckt wird, sondern lediglich die Wahrheit in Betracht kommen, da die Wissenschaft sich immerdar selbst Zweck ist d. h. nur ihrer selbst, und nicht eines Vortheils oder Gewinns wegen da ist.

Der Hr. Verf. giebt selbst zu, daß er mit seinen Gründen nur eine Widerlegung im „Allgemeinen," aber „noch nicht in dem Umfang" gerechtfertigt habe, welchen seine polemische Schrift hat. Refer. glaubt dargethan zu haben, daß, wenn das Westhoff'sche Buch wirklich so werthlos wäre, als es von dem Herrn Verf. hingestellt wird, auch eine Widerlegung in einer, wenn noch so kleinen Schrift nicht gerechtfertigt werden könnte. Womit wird aber die Widerlegung in einem umfangreichen Buche vertheidigt? Der Herr Verf. wollte „die ausführliche Besprechung des Westhoff'schen Buches nur als Mittel zum Zwecke" brauchen. Hier gilt also der sonst „in andern Dingen perhorrescirte" Grundsatz: Der Zweck heiliget die Mittel. „An einem einzelnen Beispiele wollte" der Herr Verf. nachweisen, wie hinfällig die ganze gegen die materialistische Erkenntnißlehre gerichtete Opposition, wie völlig unhaltbar die versuchte Begründung eines von den Organen gesonderten, spiritualistischen Etwas

und wie gänzlich unerlaubt endlich die dazu benutzte Speculation ist" (S. IV u. V). Ist es aber wohl passend, ein solches Buch unter den vielen dem Herrn Verf. zu Gebote stehenden Büchern zu wählen, von welchem er selbst sagt, daß es, wenn man „seinen Werth berücksichtigt," „ganz überschlagen werden könnte?" Ist es nicht besser, wenn man den Spiritualismus bekämpfen und den Materialismus gegen alle Angriffe fest begründen will, die verschiedenen Einwendungen der Wissenschaft gegen den Materialismus aufzustellen und zu widerlegen, als ein als „werthlos" (ein Urtheil des Verf., mit welchem Ref. nicht übereinstimmt) bezeichnetes Buch beliebig herauszugreifen und seine Stärke an einem selbst als schwach anerkannten Gegner zu zeigen? Es ist nicht rühmlich, einen schwachen Gegner niederzuwerfen, man muß seine Kraft am starken Feinde erproben. „Das genannte Buch, sagt der Herr Verf. S. V, sollte nur ein einzelnes Beispiel abgeben, um daran gründlich zu zeigen, daß es eigentlich die Glaubenslehre (Theologie) ist, die sich unter der Maske der Psychologie und Philosophie einzuschleichen sucht. An einem einzelnen Beispiele sollte wiederholt zur Evidenz dargethan werden, daß die sogenannte Psychologie nur einen Theil der Physiologie ausmacht, und daß der Philosophie in der Bearbeitung derselben nur in so weit eine Stimme eingeräumt werden kann, als sie sich auf die Methode beschränken, ihre Herrschaft aber nicht auf den Inhalt ausdehnen, oder gar der Beobachtung vorgreifen will."

Wenn der Herr Verf. eine neue Begründung seiner Ansichten geben, und eine Widerlegung anderer psychologischer Lehren daran knüpfen will, so erhält sein Buch eine unerquickliche Breite und eine unzweckmäßige Gestalt. Um verständlich zu werden, sieht sich der Herr Verf. genöthigt, zuerst noch einmal das zu wiederholen, was er in seiner Schrift zur Verständigung über Materialismus und Spiritualismus gesagt hat, dann das, was im Westhoff'schen Buche der ganzen Ordnung nach steht, zu wiederholen, daran die jedesmalige Widerlegung

zu knüpfen und schließlich noch einige andere abweichende Ansichten zu bekämpfen.

Nach dem Vorwort und der Einleitung folgt das eigentliche Buch in drei Theilen. Der erste Theil enthält einen Auszug aus des Herrn Verf. Werke: Zur Verständigung über Materialismus und Spiritualismus (S. 5—37), der zweite Theil die Kritik Westhoff's (S. 37—275), der dritte Theil die Kritik der psychologischen Ansichten Fortlages, Ruetes und Wundts sammt einem kurzen Rückblick (S. 275—366).

Der Hr. Verf. sieht sich, wenn er sich nicht ganz abschreiben und längst Gesagtes wiederholen soll, zu einem magern Auszug genöthigt, der, von S. zu S. dem Originale folgend, den Inhalt andeutet. Natürlich muß ein solcher Auszug demjenigen „uninteressant und wenig begründet erscheinen, der die größere Schrift des Herrn Verf. nicht gelesen hat", und so sieht man sich genöthigt, zur größern Schrift zurückzugreifen, und der Auszug selbst erscheint ungenügend, weil er mehr die Behauptungen des Herrn Verf. dogmatisch wiedergiebt, als ihnen eine genügende wissenschaftliche Grundlegung bietet. Der Auszug enthält zwei Abschnitte: Zur Lehre vom Erkennen (S. 5—25) und Materialismus und Spiritualismus (S. 25—37).

Der Hr. Verf. deutet schon im Vorwort S. VI an, daß seine „fest begründete Lehre" (sic) sich „von der extremen materialistischen und namentlich der mechanischen Erkenntnißtheorie eben so fern zu halten gewußt habe, wie von der spiritualistischen." Die „spiritualistische" führt nach ihm zu einem „unerlaubten metaphysischen Ausgangspunkte." Die „extrem materialistische," namentlich „die mechanische Erkenntnißtheorie" läßt die „wirklich bestehende Kluft zwischen den mechanischen und physikalisch-chemischen Hergängen einerseits und den eigentlichen organischen Verrichtungen andererseits gänzlich außer Acht und übersieht zugleich, daß der Vorstellungsapparat zu seiner Verrichtung eine Anlage mitbringen muß, wie jedes andere Organ zu seiner

Verrichtung." Der Herr Verf. will sich nämlich dadurch von den „crassen Materialisten" unterscheiden, daß er in der Erkenntnißtheorie „Idealist" ist. Man gelangt nämlich nach ihm erst dann von der Empfindung zur Vorstellung, wenn noch einige Bestimmungen hinzutreten. Zunächst sind das die Formen der Anschauung, Raum und Zeit, welche das Erkennen erst möglich machen und „ihm vorhergehen." Er vertheidigt ihre Apriorität und beruft sich dabei auf Kant, spricht sich zugleich gegen jene aus, welche diese Apriorität bekämpfen, von denen er Wundt, Stuart Mill und Moleschott nennt. Wir können aber die Form in Wahrheit nicht von der Materie trennen. Dies hat schon Aristoteles mit vollem Grunde behauptet. Was soll eine Form ohne Stoff? Was ein Stoff ohne Form? Nirgends existirt die Form vom Stoffe getrennt. Nur der Gedanke kann trennen, was in der Natur vereinigt ist und an sich untrennbar bleibt. Haben die Abstracta als Abstracta Realität? Man sagt: Raum ist ein Nebeneinander. Giebt es ein Nebeneinander, wo keine Dinge existiren, die nebeneinander sind? Aber man kann doch eine Anschauung haben von einem Nebeneinander, wie eine Zeitanschauung von einem Nacheinander für sich allein, als reine Anschauung von Raum und Zeit. Man setzt doch Raum und Zeit bei jeder sinnlichen Anschauung oder letztere bei der inneren Empfindung voraus. Sie sind aber nicht vor den Dingen sondern mit den Dingen gegeben. Sie entstehen auf dem Wege der Erfahrung mit der Einwirkung der Dinge. Es ist eine Selbsttäuschung der Phantasie, wenn man einen leeren Raum und eine leere Zeit denken zu können glaubt. Man muß sich ein Etwas denken, das da neben einander, ein Etwas, das da nach einander ist. Es ist eine Unendlichkeit von Räumen und Zeiten nur dann vorhanden, wenn eine Unendlichkeit von Dingen existirt. Die Erfahrung zeigt uns, daß wir viel früher zur Empfindung neben- und nacheinander seyender und wirkender Dinge gelangen, und daß viel später die Anschauung des Raumes und der Zeit in uns entsteht. Auch die Arithmetik sieht sich genöthigt ihre Zeit mit Etwas, der Zahl, die Geometrie

den Raum mit Etwas, dem Punkte, der Linie, der Fläche, der Figur, dem Körper, auszufüllen. Wenn man Raum und Zeit aufhebt, muß man auch die Dinge in der Erscheinung aufheben, ohne Dinge hören Raum und Zeit von selber auf; denn sie sind, ob man sie nun sub- oder objectiv erfaßt, zwar keine Dinge und keine Eigenschaften der Dinge, wohl aber Verhältnisse derselben. Wo keine Dinge sind, kann man auch keine Verhältnisse der Dinge haben. Allerdings kann man von den Dingen abstrahiren und sich die Verhältnisse der Dinge getrennt denken; aber dann hat man eben ein Nichts, das nur dadurch zu einem Etwas wird, daß man es ausfüllt. Kann man sich ein Verhältniß von Gliedern eines Körpers, ein Oben oder Unten, Rechts oder Links, Vorne oder Hinten denken, wenn kein Körper ist? So setzen Raum und Zeit die erscheinenden, neben einander existirenden und nach einander auf mich wirkenden Dinge voraus und entstehen nur aus der Erfahrung. Dasselbe ist auch mit dem „Gesetze der Causalität" der Fall, welches nach dem Herrn Verf. eine apriorische Anlage des Gehirns seyn soll. Nur wenn Etwas auf mich wirkt und in Folge dieser Einwirkung Etwas in mir entsteht und dieses sich regelmäßig in derselben oder ähnlichen Weise wiederholt, entsteht in mir auf dem Wege der Erfahrung das Causalitätsgesetz. Wenn man unter Apriorität ursprüngliche Anlage versteht, so läßt sich diese Annahme nicht bestreiten. Die Anlage zur Raum- und Zeitanschauung und zum Causalitätsgesetz müssen ursprünglich im Geiste liegen; sie sind allgemein gültige und nothwendige Anschauungen und Gesetze; aber, so wenig Anlage oder Fähigkeit als ein bloßes Seynkönnen schon ein Seyn ist, so wenig sind Anlagen von Raum- und Zeitanschauung schon Raum und Zeit, die Anlage zum Causalitätsgesetz schon das wirkliche Gesetz, wenn sie nicht durch irgend eine sie erfüllende Anregung den Stoff erhalten, ohne welchen sie für uns nie zur Wirklichkeit sich gestalten. Vollends nun Apriorität, wie sie der Herr Verf. will, im „Hirne," nicht im Geist oder in der Seele, welche als selbstständig oder Etwas für sich bloße Fictionen seyn sollen! Was ist denn diese

Apriorität im Hirne? Dem Hirne ist eine ursprüngliche Anlage gegeben, die Anlage zur Raum- und Zeitanschauung, zum Causalitätsgesetz. So habe, sagt der Herr Verf., auch der Muskel seine Anlage, sich zusammenzuziehen. Ist das apriorisch? Die Anlage ist zugleich mit dem Dinge gegeben, welches die Anlage hat, nicht vor dem Dinge; sie ist aber auch vor dem auf sie einwirkenden Dinge als Anlage nur eine Möglichkeit, ein Können, kein Seyn. Die Fähigkeit einer Zusammenziehung ist eben noch keine Zusammenziehung, so wenig als die Fähigkeit, eine Raum- und Zeitanschauung bilden zu können, schon eine wirkliche Anschauung, die Fähigkeit der Bildung eines Gesetzes schon das Gesetz selbst ist. Ohne die Anregung eines Andern, ohne Erfahrung giebt es keine Raum- und Zeitanschauung und kein Causalitätsgesetz. Wenn die mit dem Organe gegebene Anlage apriorisch wäre, dann wäre auch die Seh-, Hör-, Riech-, Schmeck-, Tastkraft apriorisch, und doch kommen wir nur aposteriorisch d. h. durch die Erfahrung zum Sehen, Hören, Riechen, Schmecken, Tasten. Wem alle geistige Thätigkeit nichts als eine Thätigkeit des Hirnes und der Sinne ist, wie kann dieser apriorische Erkenntnisse annehmen? Eine idealistische Erkenntnißtheorie kann folgerichtig eben so wenig zu einer materialistischen Weltanschauung führen, als eine bloß sensualistische Erkenntnißlehre einen wirklichen Idealismus begründen kann. Der Herr Verf. will den Idealismus seiner Erkenntnißtheorie folgerichtig, wie Kant, durchführen, und zeigt hier einige Aehnlichkeit mit Schopenhauer. Wir können, sagt er, nur aussprechen, wie uns die Dinge unter den uns gegebenen Formen des Raumes und der Zeit und dem Causalitätsgesetz erscheinen, nicht, was sie an sich sind. Die Welt ist für uns eine Vorstellung. Dann ist ja aber auch das Hirn für uns nur eine Vorstellung, wie alle seine Functionen und die Functionen aller Sinne. Dann kennen wir ja das An sich des Hirnes, der Sinne und ihrer Functionen nicht. Wie können wir die Materie zum Ansich der Dinge machen, da ja auch die Materie als Stoff der Welt immer nur eine Vorstellung ist? So sind **Moleschott**,

Vogt, Büchner viel folgerichtigere Materialisten als der Hr. Verf., weil ihre Erkenntnißtheorie materialistisch, wie ihre Weltanschauung ist. Es ist ein Grundsatz des Herrn Verf., die „Theologie nicht zu berühren." Wie ist aber dieses bei einem Systeme möglich, welches die schon von Kant als solche erkannten Grundangeln jeder Gotteswissenschaft, die Ideen Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, in Frage stellt? Denn mit einer rein materialistischen Weltanschauung, als welche die von dem Herrn Verf. aufgestellte Weltanschauung erscheint, sind die genannten Ideen im religiösen Sinne des Wortes unvereinbar. Es wird aber wohl keinen Augenblick einem Zweifel unterliegen, daß die Religion der Gegenstand der theologischen Wissenschaften ist.

Des Herrn Verf. Bestreben ist dahin gerichtet, gegen Westhoff die Unhaltbarkeit der Seele als eines besondern Grundes für das Geistesleben darzuthun und zu zeigen, daß alle „sogenannten Geistesthätigkeiten" nichts als „Gehirnthätigkeiten" sind. Aus der „Wirkung gewaltsamer Angriffe auf das Gehirn," aus „den Experimenten von Abtragungen" desselben „bei verschiedenen Thieren," aus „der Wirkung der Behinderung und Wiederzulassung des Blutumlaufes zum Gehirn," aus den „Erscheinungen von Ohnmacht und Scheintod," aus „der Uebereinstimmung des Seelenlebens mit der Gehirnbildung" und selbst aus dem „Zusammenstimmen des Seelenlebens mit der fortschreitenden Bildung und Rückbildung des Gehirns im Lebensverlauf," läßt sich aber nur eine längst anerkannte Parallele der Seelen= und Hirnthätigkeiten, nicht aber, wie der Hr. Verf. will, eine absolute Identität derselben erweisen.

Westhoff's Arbeit bleibt trotz der Bemängelungen des Herrn Verf. eine verdienstvolle, und der Unterzeichnete hat sich darüber längst in diesen Blättern ausgesprochen. Es ist hier nicht der Ort, nochmals darauf einzugehen. Der Unterzeichnete überläßt die Abwehr demjenigen, welcher angegriffen worden ist.

Der Herr Verf. hat Westhoff wegen seiner angeblichen „Prätensionen" angegriffen, fehlen etwa diese in dem vorliegenden Buche? Man kann wohl nicht mehr zu eigenen Gunsten und

zur Ungunst des Gegners sagen, als was in dem sogenannten zusammenfassenden Urtheile des vorliegenden Buches steht. „Ich habe Westhoff", heißt es S. 362, „in seinem stürmischen Anlauf gegen den Materialismus nicht nur total zurückgeschlagen, sondern auch bis in die letzten Schlupfwinkel seiner Verschanzungen verfolgt und ihn daselbst zur Uebergabe gezwungen; ohne Bild: alle gegen die materialistische Lehre vorgebrachten Einwände habe ich einzeln gründlich widerlegt und gezeigt, daß sie theils auf Mißverständnissen beruhen; sodann die von ihm versuchte Begründung einer Seele als ganz falsch, endlich die speculative Behandlung des Gegenstandes als in ihren Gründen der Glaubenslehre angehörig dargelegt."

Ist eine solche Sprache dem Gegner gegenüber etwa ohne „Prätension?" Wie soll man es bezeichnen, wenn Westhoff der Vorwurf gemacht wird, daß eine seiner Behauptungen „der Wahrheit geradezu in's Antlitz schlage" (S. 42), wenn der Herr Verf. glaubt, es wäre besser, einem „solchen fast sinnlosem Gerede" ein „verachtendes Schweigen" entgegenzustellen? wenn er Westhoff's „vermeintliches Fundament" (S. 120) eine „längst abgenutzte Voraussetzung," die „ganz und gar in der Luft schwebt" und „das contradictorische Gegentheil eines Fundaments" nennt? wenn von diesem gesagt wird, er „geberde sich, als habe er Psychologie und Philosophie in Erbpacht genommen" (S. 129), wenn ihm „plumpe Sophismen unter einer wahren Fluth mitunter unverständlicher Redensarten" vorgeworfen werden (S. 132), wenn ihm in einer den Charakter verdächtigenden Weise vorgerückt wird, daß er „unter allen Umständen eine besondere Seele der Theologie zu liebe habe herausdemonstriren wollen" (S. 134), daß er „die Thatsachen verdrehe," „bis zur Unkenntlichkeit verzerre, bald so, bald anders, je nach Bedürfniß zustutze, bis am Ende das logische Kunststück fertig und sein Beweis dastehe" (S. 134)? Da wird von „Sophistikation", von „groben Fehlern", „leeren Worten", „gelehrt klingenden, hochtrabenden Redensarten," „willkürlich ersonnenen Bestimmungen" (S. 135), von „hohlem Wortgepräng mit Schein

von Tiefsinn" (S. 201), vom „Gegentheil von Bescheidenheit und Demuth," die W. „im Munde führt" (S. 211), von der „hohlen Weisheit (S. 232), von den „phantastischen Nebengebilden einer leeren Speculation" (S. 233), von „hohlem Wortkram;" „beständigem Hinüber- und Herüberwerfen leerer Begriffe" gesprochen und dabei ausgerufen (S. 241): „Den möchte ich sehen, der sich dabei wirklich etwas Verständiges und Vernünftiges denken kann, und dafür, wie für Aehnliches, verlangt Westhoff Respect!" Wir sehen hieraus, daß der Hr. Verf. nicht blos „Namen nennt," sondern ihnen auch Attribute eigenthümlicher Art anhängt. Jede Anschauung ist in der Wissenschaft berechtigt. Nur darnach darf die Richtigkeit einer Lehre nicht ermessen werden, daß sie den Menschen glücklich macht. Wenn man aber einmal dieses Glück berührt, wie in vorliegendem Buche geschehen, so darf man wohl mit Recht bezweifeln, was im Vorworte S. VI und VII behauptet wird: „Die wahre Religion, wenn sie nicht mit dem todten Buchstabenglauben identificirt wird, läßt sich darnach viel tiefer und fester, das Moralprinzip, worauf sie sich stützen muß, viel edler und erhabener begründen; ein Staatsverband kann dabei gedeihen, der mindestens allen bis jetzt bekannten Staatseinrichtungen gleich kommt; endlich sind die wirklichen Vorzüge des Menschen vor allen Mitgeschöpfen vollkommen gewahrt, ohne eine Sonderstellung in der gesammten Natur für ihn zu beanspruchen."

Der Herr Verf. leugnet die Freiheit des Willens, die Selbstständigkeit der Seele; Geist und Gehirn, geistige und Gehirnthätigkeiten sind ihm dieselben, Alles geschieht mit Nothwendigkeit. Wie soll da ein genügendes Moralprinzip gewonnen werden? Die sittliche Freiheit ist die Grundbedingung der Tugend, weil diese erst durch jene möglich wird. Wie kann der tugendhaft seyn, der so handeln muß, wie er handelt? Wenn Seele und Geist, für sich betrachtet, eine Fiction, wenn ihre Thätigkeiten nichts als Gehirnthätigkeiten sind, was kann hier die Idee Gottes für eine Bedeutung haben, da sie zuletzt eben die Materie ist mit ihrer Kraft? Der Herr Verf. findet

zwischen den mechanischen und physikalisch-chemischen Vorgängen einerseits, und den organischen Vorgängen andererseits eine „Kluft". Ist nicht auch eine solche zwischen den organischen und psychischen Vorgängen, und setzen nicht nothwendig andere Vorgänge auch andere Ursachen voraus? Liegt nicht gerade in der Freiheit des Menschen der Vorzug vor dem Thiere? Wenn Gott ein „Unergründliches" ist, ist nicht auch des Menschen ideales Leben, seine Seele, sein Geist ein „Unergründliches?" Kann der Hr. Verf. das was kein Physiologe zu erklären vermag, mit seinem Schlagwort: „Function des Gehirns" erklären? Religion will auch eine religiöse Vorstellung von Gott. Die höchste ist ohne Zweifel die des Christenthums. Hier ist aber Gott weder ein reines abstractes Seyn, noch ein blinder Stoff mit einer nothwendig wirkenden Kraft, noch die trotz ihrer Herrlichkeit immerdar außerordentlich gebrechliche und schwache Menschheit, deren Geschichte neben vielen Lichtpartien auch erschreckende Schattenseiten zu jeder Zeit bietet, noch eine bewußtlose Natur, in der ich die einzige fühlende Brust bin. Jene lebendige Liebe zu Gott, wie sie das reine Christenthum giebt, kann der Materialismus nicht gewähren. Was soll aber ein Staat, dessen Bürger keinen Gott über sich kennen, als ein blindes, bewußtloses Wesen oder ein Ganzes von Wesen, die ihrer Natur nach unter einander gleich stehen und gleich berechtigt sind? Kann die Gewißheit einer Auflösung in den Schooß der Materie dem Menschen Glück geben? Wie kurz ist das Leben, von wie vielen Umständen, die nicht in unserer Macht sind, hängt sein Glück ab, und es soll kein anderes Leben, als dieses seyn? Tröstet den Armen, den Elenden, den Leidenden damit, daß auf sein Jammerleben nichts folgt, daß, wenn er in diesem Leben kein Glück erjagt, kein anderes mehr für ihn in Aussicht steht, — nicht nur Verzweiflung, selbst Unsittlichkeit wird die Folge seyn. Spornt nicht der Hinblick auf eine weitere mögliche Entwicklung nach dem Tode die Kräfte des Geistes an? Wer die Gewißheit der Richtigkeit dieser Hoffnung, dieses Glaubens hat, wird sich im Leiden, wenn er es nicht beseitigen kann,

entweder das Leben nehmen, oder wenn ihm der Muth dazu fehlt, in stumpfer Apathie hinleben, oder endlich, wenn viele damit einverstanden sind und die Kraft dazu haben, die Kette zerreißen, die ihn vom Glücke trennt, welches andere Privilegirte genießen. Wo ist hier das Glück und die Segen verheißende sociale Entwicklung?

Ohne Angabe der Gründe und mit dem Geständnisse, daß man über diese Auswahl mit ihm rechten könne, hebt er zum Schlusse, nachdem beinahe das ganze Buch sich nur mit Westhoff beschäftigt hat, drei Gelehrte hervor, deren Ansichten bekämpft werden. Der Herr Verf. schließt mit Wundt. Es wird diesem Gelehrten vorgeworfen (S. 321), daß er „überall die Seele als etwas Selbstverständliches, als ein Etwas voraussetze, an dessen Existenz kein Zweifel bleibe," daß er von der Seele „im Gegensatz zum Körper" spricht (S. 335), daß er die Seele „als ein aus sich selber heraus nach logischen Gesetzen handelndes und sich entwickelndes Wesen" (S. 337) bezeichnet. Ref. freut sich über dieses Zugeständniß eines Mannes, der seine physiologischen Kenntnisse vielfach bewährt hat. Eine solche Aeußerung „frappirt" den Herrn Verf., welcher ihm „Widersprüche" und „crassen Materialismus" vorwerfen will, obwohl die Seele doch ausdrücklich als der Grund der geistigen Thätigkeiten bezeichnet und vom Körper gegensätzlich unterschieden wird. Refer. führt hier auch den berühmten Virchow an, welcher (S. 35) „die Forderung nicht von der Hand weist, daß so lange kein einheitliches Substrat für das Bewußtseyn dargethan werden kann, ein imponderables, immaterielles Wesen noch außer dem Stoffe im Spiele seyn mag, ein Wesen, dessen erkennbare Eigenschaft eben das Bewußtseyn ist." Der Herr Verf. will keinen „einheitlichen Punkt" für das Bewußtseyn fordern, und doch ist dieses nur als einheitlich und untheilbar zu denken, weil Alles, was das Bewußtseyn zu trennen oder von sich zu unterscheiden versucht, eben nicht mehr zu ihm, als der in sich seyenden Einheit, sondern zum Andern der Einheit, der Vielheit, gehört. Wenn man auch mit der „Annahme einer individuellen Seele

das Bewußtseyn nicht näher erklärt, so wird durch diese Thatsache jene Annahme nicht beseitigt. Denn bei dem letzten Grunde der Vielheit und Mannigfaltigkeit unseres Vorstellens und Denkens hört die weitere Erklärung von selbst auf. Was durch sich selbst und in sich selbst ist, bedarf keines andern, das seine Existenz erklärt.

Vor Wundt werden Fortlage und Ruete der Beurtheilung unterworfen. Anstatt in das Hauptwerk Fortlage's, die empirische Psychologie, einzudringen, was hier „eine viel zu große Weitläufigkeit bedingen würde," hält sich der Hr. Verf. an „einige gelegentliche Bemerkungen" desselben über „Seele, Geist, apriorisches Wissen" u. dergl. in den „Blättern für literarische Unterhaltung" (S. 275). Der Hr. Verf. ist natürlich damit nicht zufrieden, daß Fortlage „das geistige und leibliche Leben als ganz verschiedene Existenzen, die sich gegensätzlich zu einander verhalten sollen, unterscheidet, daß nach ihm „ein verbindendes Mittelglied nöthig ist, und daß gerade darin das Seelenleben besteht;" er wirft ihm vor, daß er „den Spiritualismus, den er Idealismus nennt, auf die Spitze treibt und aus dem Geiste ein Wesen macht, welches der körperlichen Organe nicht bedarf" (S. 278), daß er die Vernunft als ein Vermögen betrachtet, welches man auch „andern Wesen" beilegen kann, daß er „göttliche" und „menschliche" Vernunft unterscheidet und letztere als einen „Ausfluß" der göttlichen bezeichnet (S. 280). Es ist keine „inhaltslose Phrase", wenn Fortlage dem Materialismus den Satz entgegenhält: „Das durchaus Seyende denkt sich selbst; denn es hat Bewußtseyn und ist Wissen und Seyn zugleich" (S. 294). Gegen Fortlage's Behauptung: „Ein spontanes Wesen ist ein Geist oder der Geist, der in allen Seelen Geist seyende Geist", wird spöttisch bemerkt, das klinge „geistreich", weil „viermal Geist darin vorkomme," sey aber nur „hohler Wortkram;" das seyen „buntschillernde Seifenblasen, die ein leichter Lufthauch zerstört," „hochgelehrt klingende Sätze, die das Wissen eben so wenig bereichern, als ein Kaufmann seiner erschöpften Kasse durch Inlage einiger Nullen aushelfen·

könne." Es ist leicht zu begreifen, daß hier Fortlage den Geist an sich oder den absoluten Geist von den einzelnen Geistern oder den Geistern in der Erscheinung unterscheidet. Ist doch schon bei Hegel die Seele der in den allgemeinen Naturgeist versenkte, noch nicht zum Bewußtseyn seiner selbst gekommene Geist.

Nach Fortlage kommt Ruete zur Sprache. Der Hr. Verf. hält sich an das Schriftchen des Ophthalmologen Ruete: Ueber die Existenz der Seele vom naturwissenschaftlichen Standpunkte. Er gesteht zu, daß Ruete „als Ophthalmolog einen wohlverdienten Ruf genieße," und daß „Arbeiten von Männern, die in irgend einem Zweige der Naturwissenschaft sich einen wohlverdienten Ruf erworben, in der Regel auf Laien oder selbst auf mit dem Stand der Frage nicht ganz vertraute Fachmänner einen bedeutenden Eindruck machen." Man „setzt nämlich, fügt er bei, voraus, daß Autoritäten in ihrem Fache auch in dieser Frage ein competentes Urtheil abzugeben befähigt seyen." Sonderbar! Man beruft sich auf Autoritäten, wenn man sie brauchen kann; man weist sie zurück, wenn sie uns ungelegen kommen! Es ist wohl keinem Zweifel unterworfen, daß für jeden Denker und gerade für den Fachmann das Urtheil solcher Männer dem Materialismus gegenüber von höchster Wichtigkeit ist, welche die Materie und ihre Kräfte zum Gegenstande einer beinahe ausschließenden Forschung machen, und dabei eingestehen müssen, daß ihnen die Erscheinungen des Geisteslebens auf dem Wege der Materie und ihrer Kräfte als absolut unerklärbar erscheinen. Es ist daher allerdings sehr bedeutungsvoll, daß Ruete gleich im Eingange des Vorwortes zu seiner Schrift über die Existenz der Seele „zwei Prinzipien in der Natur, das physische und geistige" unterscheidet (S. 296). Schon die bloße Unterscheidung dieses Doppelprinzips weckt in der Seele des Verfassers „einen Zweifel" an dessen „Vorurtheilslosigkeit." Er zweifelt schon an der Wahrheit des „Resultats", ehe er die Antecedentien kennt. Ist das nicht ein Urtheil vor dem Urtheile, oder das, was wir in unserer Sprache Vorurtheil nennen? und doch will der Hr. Verf. „die frühzeitig, gleichsam mit der

Muttermilch eingesogenen und eben deshalb um so zäher haftenden Vorurtheile austilgen" (S. VII). Muß man nicht von demjenigen zuerst selbst frei seyn, was man, wie der Hr. Verf., bei „einem zahlreichen Leserkreise austilgen" will? Ist nicht auch die Voreingenommenheit gegen die Unterscheidung der Seele und des Gehirns, die Befangenheit für die unerwiesene Identität beider so gut und noch mehr ein Vorurtheil als das, was der Herr Verf. spiritualistisches Vorurtheil nennt? Denn bei der spiritualistischen Anschauung geht man doch von einem thatsächlichen Unterschiede, dem Unterschiede des Denkens und der Ausdehnung, der Freiheit und der Nothwendigkeit, des Bewußtseyns und des Bewußtlosen aus, während die Geistesthätigkeiten und Gehirnfunctionen nur willkürlich als identisch angenommen werden.

Um ein Beispiel anzuführen, wie mit achtungswerthen Gegnern in diesem Buche verfahren wird, führt Refer. des Herrn Verf. Auftreten gegen J. H. Fichte an. Er spricht von einem Werk desselben, während dieser bekanntlich in drei Hauptwerken: „Anthropologie, Psychologie und die Seelenfrage" seine Ansichten über diesen Gegenstand niedergelegt hat. Er nennt seine Beweise „die willkürlichsten unhaltbarsten Voraussetzungen." Er meint, Fichte damit widerlegt zu haben, daß er ihm vorwirft, nach ihm sei die Seele ein „vorempirisches Wesen, der menschliche Geist eine individuelle Substanz, und das ihm beizulegende Vermögen des Bewußtseyns solle seine ursprünglich ihm zukommende Eigenschaft ausmachen." Wenn der Hr. Verf. diese Behauptungen für widersinnig hält, wenn sie nach ihm wunderbar und unbegreiflich erscheinen, so müßte dieses zuerst bewiesen werden; denn diese Behauptungen scheinen nur dem befangenen Materialisten widersinnig, wunderbar und unbegreiflich. Zugegeben, es wäre wirklich so, ist des Herrn Verf. Theorie etwa weniger wunderbar und unbegreiflich? Das Schlagwort; „Hirnthätigkeit" soll die Räthsel des Seelenlebens lösen? Ist etwa dadurch Etwas gewonnen, daß man in's Künftige „Hirn" anstatt „Seele" sagt? Unterscheidet der Herr Verf. nicht selbst

schon Seele und Hirn und Seelen- und Hirnthätigkeit, wenn er von ihrer Identität spricht? Kann man sich etwa eine begreifliche Vorstellung von einem die Stelle der Seele vertretenden Gehirne machen, das die aprioristischen Formen des Raumes und der Zeit und das Causalitätsgesetz schon ursprünglich in sich trägt und denkt, ohne daß in ihm Seele oder Geist wirkt? Kann man Gegnern „Prätensionen" vorwerfen, wenn man in solcher Weise, wie der Herr Verf. gegen J. H. Fichte S. 36 auftritt: „Man wird von einem förmlichen Schwindel befallen, wenn man liest, was Fichte hier Alles der Seele zu- und abspricht, Verrichtungen oder Eigenschaften, die sich oft diametral widersprechen, so daß ich ihm vorhalten muß, er scheine gar keinen Maaßstab des Wahren und Richtigen und die an einen Beweis zu machenden Ansprüche zu kennen." Wird nicht gerade umgekehrt von dem Herrn Verf. seinem Hirne, wobei er sich mit dessen apriorischen Anschauungsformen des Raumes und der Zeit und dem Causalitätsgesetz noch überdieß aushelfen will, so Vieles beigelegt und in dieses aprioristisch ausgerüstete Wunderhirn so Vieles aufgehäuft, daß es dem Leser schwerfallen dürfte, vor jener Empfindung sich sicher zu stellen, die der Hr. Verf. „Schwindel" nennt? Was das von dem Unterzeichneten übersetzte, mit einer Einleitung und Anmerkungen und einem Vorworte J. H. Fichte's herausgegebene Buch Paul Janin's in Paris betrifft, so will der Herr Verf., der im ganzen vorliegenden Werke hauptsächlich dasjenige hervorhebt, was sich auf ihn selbst bezieht, nur deshalb von dieser Schrift reden, weil der „Uebersetzer durch einige beiläufige Anmerkungen ihn noch besonders dazu veranlaßt" (S. 274). Der Herr Verf. wird von dem Unterzeichneten nämlich unter die „Materialisten" gezählt. Weil er nun von Moleschott und Vogt darin abweicht, daß er weniger consequent als diese ist, daß er in der Erkenntnißtheorie idealistisch anfängt und dennoch auf diesem Wege zu einer eben so materialistischen Weltanschauung kommt, muß er berichtigend dagegen auftreten. Wenn Feuerbach als Idealist angefangen hat und zuletzt mit der Behauptung schließt: Der

Mensch ist, was er ißt, so ist er gewiß dem Wesen nach wenig von denjenigen verschieden, welche, wie Vogt, den Gedanken mit einer Absonderung des Urins aus der Harnblase vergleichen.

Auf das P. Janin'sche Buch will der Hr. Verf. nicht eingehen, weil „weder in dem Werke selbst noch in seinen Zuthaten etwas gegen den Materialismus enthalten ist, was nicht schon von Andern längst und wiederholt vorgebracht worden wäre" (S. 273). So lange der Materialismus die alten Gründe, welche schon im vorigen Jahrhunderte von geistvolleren und bedeutenderen Männern in einer anziehenderen Form vorgebracht wurden, immer und immer wiederholt, wird man auch alles das gegen ihn wiederholen müssen, was die ausgezeichnetsten Denker aller Zeiten gegen ihn geltend machten. Bringt Neues vor, müssen wir den Gegnern zurufen, und es wird uns, wie wir nach der bisherigen Entwicklung der Wissenschaft zuversichtlich hoffen dürfen, nicht an neuer Begründung gegen euch fehlen. Die alte Wahrheit kann man nicht genug dem alten Irrthume entgegenhalten. Was übrigens die Neuheit betrifft, so hat der Herr Verf. seine ganze sogenannte idealistische Erkenntnißtheorie aus Schopenhauer genommen, ungeachtet er diesen weit über seinem Horizont stehenden Denker im Auszuge nie oder nur selten und gelegentlich erwähnt, und ist seine materialistische Weltanschauung nichts als eine breite und unerquickliche Wiederholung dessen, was der Herr Verf. bereits in seiner Schrift zur Verständigung des Materialismus und Spiritualismus gesagt hat. Wenn er aber in der ersten Schrift hier auf Neuheit Anspruch machen will, so muß man von dieser Arbeit sagen, was Blumenbach von Spurzheims Phrenologie sagte: Das Neue darin ist nicht wahr und das Wahre nicht neu.

v. Reuchlin-Meldegg.

Les problèmes de la vie. Par Auguste Laugel. Paris, Germer Baillière, libraire-éditeur. 1867. 168 S. 8.

Vorliegende Schrift stammt von einem Verfasser, der sich schon durch eine Reihe anderer Schriften in der literarischen Welt bekannt gemacht hat. Wir nennen hier seine Schriften, über die wissenschaftlichen Studien (études scientifiques), über die Wissenschaften und die Philosophie (sciences et philosophie), über die vereinigten Staaten während des Krieges (les états-unis pendant la guerre) und über die Probleme der Natur (les problèmes de la nature). Davon sind die zwei letzten, so wie das vorliegende Werkchen in die im Verlage von Germer Baillière in Paris erschienene Bibliothèque contemporaine de philosophie aufgenommen worden.

Das vorliegende Buch behandelt seinen Gegenstand in zwölf Kapiteln. Sie haben die Ueberschriften 1) die Wissenschaft des Lebens, 2) der Animismus (l'animisme), 3) der Vitalismus (le vitalisme), 4) der Dynanismus (le dynamisme), 5) der physisch-chemische Dynamismus, 5) der vitale Dynamismus, 7) Was ist das Leben? 8) die Entstehung der Elemente, 9) die Entstehung der Individuen, 10) die Entstehung der Gattungen, 11) die Entstehung des Menschen nach seiner geologischen Stellung, 12) die Entstehung des Menschen nach seiner anatomischen Stellung.

Der Hr. Verf. findet nur in der objectiven Richtung, in der Naturphilosophie, das Heil der Wissenschaft, und beklagt die subjective Richtung des Idealismus, welche ihm unfruchtbar erscheint. So beginnt das erste Hauptstück mit den Worten: „Man konnte nie in dem lebenden Wesen das Prinzip der Umwandlung der natürlichen Kräfte, die Verwandtschaft der Bewegung, der Wärme, der Elektricität und der chemischen Affinität entdecken. Derjenige, welcher Versuche anstellt, hat einfachere Mittel nöthig. Er findet, daß, je mehr er aus sich selbst heraustritt, er sich um so mehr kennen lernt. Dies zeigt uns wohl, daß wir im Reiche der Schöpfung keine vereinzelte Punkte, keine

Ungeheuer ohne Beziehung zu unsern Umgebungen sind. Das γνῶθι σεαυτὸν des Alterthums hat sich für die Wissenschaft der Neuzeit in den Satz verwandelt: Lerne die Natur erkennen und du erkennst dich selbst. Die eigensinnige Selbstsucht des Philosophen, der sich von der Dunkelheit, von den Träumen und dem unaufhörlich zurückprallenden Wiederhall der eigenen Persönlichkeit nicht losmachen kann, wird gerechter Weise mit der Unwissenheit bestraft. Ohne aus der physischen Welt zu treten, kann eine uneigennützige Intelligenz die lebhafteste Freude in der Betrachtung der Gesetze fühlen, die sie entdeckt. Sie empfindet zuletzt, so zu sagen, die Einheit, die so verschiedene Offenbarungen verbindet, die Alles umfaßt und mit Allem vermengt ist. Sie erreicht das Unendliche unter der Gestalt des Endlichen, das Unveränderliche in der Veränderung, das Ewige im Wechsel, ohne sich zum Selbstmorde zu verdammen oder zum grillenhaften Jagen nach einer absoluten Ruhe; sie findet in der Natur Beruhigung und in dieser die Kraft. Sie hat einen Kompaß, der sie auf dem unruhigen Meere der Empfindungen leitet. Sie lebt ein Leben, das voller, erhabener, reiner und erleuchteter ist, als das der armen Seelen, die es nicht verstehen, sich von einem armseligen, eiteln und elenden Ich loszumachen. Man vergleiche den ungeschickten Tonkünstler, der nur Takt halten kann und nur sein eigenes Instrument hört, mit demjenigen, dessen Geist der Harmonie des Orchesters folgt, der sich den Einfällen und Modulationen der ganzen Tonausführung hingiebt, der jede Schwingung des Tones mitfühlt, die materiellen Werkzeuge desselben vergißt und mit freiem Flügel dem Fluge eines harmonischen und göttlichen Gedankens folgt." Diese Einleitung ist, wie der Inhalt des ganzen Buches, mehr rhetorisch als philosophisch ausgeführt, und diese Rhetorik ist die in demselben niedergelegten Ansichten nicht zu empfehlen im Stande. Wie kann der Mensch sich um so besser kennen lernen, je mehr er aus sich heraustritt? Zuerst ist das Heraustreten aus uns im eigentlichen Sinne gar nicht möglich. Jeder ist eben nur ein Ich dadurch, daß er innerhalb einer gewissen Schranke thätig ist, und

er müßte aufhören, ein Ich, also ein Erkennendes oder Vorstellendes zu seyn, wenn er über diese Schranke hinaus wollte. Von einem Erkennen könnte also keine Rede seyn. Alles, was wir wissen, wissen wir nur durch unser Ich. Das Aeußere ist nicht in uns, sondern nur die Vorstellung, der Gedanke. Gewiß ist also zuerst die Erkenntniß des Ichs, die Erkenntniß des Erkennenden selbst nöthig, wenn wir irgend ein Problem in der Philosophie lösen wollen. Mit Recht hat darum schon Sokrates die Selbsterkenntniß zum Prinzip der Philosophie gemacht. Wir erscheinen auf diesem Wege weder als „vereinzelte Punkte," noch als „Ungeheuer ohne Beziehung zu unserer Umgebung." Denn das Ich erkennt sich nur als Subject dem Object, als Ich dem Nicht-ich gegenüber. Wir finden durch das Selbstbewußtseyn den wahren Schlüssel, durch welchen wir zu einer tieferen Erkenntniß aller Objekte gelangen, und in welchem Verhältnisse wir zu ihnen und sie zu uns stehen. Das Ausgehen vom Ich ist kein Egoismus, denn wir haben es hier weder mit einem Triebe, noch mit einer Leidenschaft zu thun. Von Gott, der Natur, dem Menschen können wir nur sprechen, weil sie uns als Thatsachen unseres Bewußtseyns erscheinen. Hätten wir dieses Bewußtseyn nicht, so wären sie für uns nicht. Die Thatsachen unseres Bewußtseyns sind weder „dunkel", noch „Träume", noch ein bloßes „Echo"; vielmehr das müßten sie seyn, und dazu macht sie der Hr. Verf., wenn er aus dem Ich heraustreten will, um die Natur zu erkennen. Treten wir denn aus der physischen Welt heraus, wenn wir von unserm Selbstbewußtseyn, der einzig uns unmittelbar gewissen Thatsache, ausgehen? Gewiß nicht; denn wir lernen erst durch das Ich den Zusammenhang der Natur mit ihm richtig erfassen; die Natur ist so wenig ohne das Ich, wie das Ich ohne die Natur. Das was der Herr Verf. hervorhebt, die Einheit in allen Entwicklungen der Natur, das Unveränderliche in der Veränderung, das Ewige im Wechsel, wird ja nur durch das Ich gefunden und liegt im Ich. Ist nicht die Kraft, die Seele, der Geist diese Alles zusammenhaltende Einheit in der Natur? Ohne dieses einheitliche Band

ginge diese in Atome auseinander. Weil unser Ich eine Einheit ist, findet es die Einheit in der Natur. Wenn das Ich sich von sich trennen, wenn es aus sich heraustreten könnte, wie der Herr Verf. will, was aber unmöglich ist, so wäre keine Einheit, keine Ordnung, keine Schönheit, keine Zweckmäßigkeit da. Eine geistlose Natur ist die Natur nicht mehr, wie wir sie vor uns haben und wie sie uns erhebt, weil wir das Prinzip ihrer Einheit, den Geist selbst, in uns tragen. Wir werden daher auch gut thun, in uns selbst, in unserem Sittengesetze, nicht außer uns in der Natur und ihren Gesetzen, den „Kompaß" auf dem „unsicheren Meere unserer Empfindungen" zu suchen. Mag auch viel „Elendes" und „Erbärmliches" im Ich liegen, so ist nicht zu übersehen, daß auch das Große, Erhabene, Schöne, Wahre und Gute, dessen der Geist in Wissenschaft, Kunst und Leben fähig ist, in diesem von dem Herrn Verf. so geringschätzig behandelten Ich liegt, und daß uns die von demselben gepriesene Natur nur deßhalb so groß scheint, nicht weil wir „aus uns heraustreten," sondern weil wir diese erhabene Anschauung, die Quelle der Erhabenheit der Natur, in uns selbst tragen. Das oben gebrauchte Bild vom Tonkünstler widerlegt unsere Ansicht nicht. Das meisterhafteste Tonstück des zusammenwirkenden Orchesters wird nur durch einzelne Tonkünstler hervorgebracht; denn das Orchester ist eben die Summe einzelner Tonkünstler. Wenn aber der Einzelne das ganze Zusammenwirken als schön erkennt oder fühlt, kann er dieses, wenn er die Quelle dieser Schönheit, die eigene schöne Empfindung, nicht in sich trägt? Der Künstler tritt nicht aus sich; er nimmt die Gesammtwirkung eines Tonwerkes in sich auf und schafft in sich selbst und durch sich mit ihr. Der Gedanke wird nicht durch das Hinaus- und „Emporfliegen" in die Natur göttlich, sondern durch das Vertiefen in sich selbst, in sein innerstes Wesen, welches in harmonischer Gestalt sich wieder auch in der Natur findet.

Den Fortschritt der Naturwissenschaft, welche in der vorliegenden Schrift die Stelle der Philosophie ersetzen soll, bezeich-

net der Herr Verf. als einen solchen, welcher sich auf drei Hauptstufen der Entwicklung darstellt. Auf der ersten Stufe kennt die Wissenschaft nur Individuen; sie ist die beschreibende Wissenschaft. Später sieht sie nur Organe; sie ist anatomische Wissenschaft. Zuletzt zergliedert sie nur Gewebe und Kräfte; sie ist Physiologie (S. 8). Die Resultate gewinnen durch diese höhere Entwicklung an „Größe“ und „Einfachheit“. Diese verschiedenen Seiten der Wissenschaft sollen aber nicht von einander getrennt werden, wie sie hier, als von einander geschieden, auf verschiedenen Entwicklungsstufen dargestellt werden. Man versteht die Organe, Gewebe und Kräfte der Natur nur dann recht, wenn man sie in ihrem Zusammenhange zur individuellen Vereinigung betrachtet.

Der Herr Verf. unterscheidet, was die das Leben erklärenden Systeme betrifft: 1) den Animismus, 2) den Vitalismus, 3) den Dynamismus (S. 15). Der letztere ist entweder „vitaler“ oder „physischer“ Dynamismus.

Unter Animismus werden alle jene Theorien verstanden, welche den Körper „einer Seele, einem unkörperlichen, unwägbaren und unantastbaren Prinzip unterwerfen.“ Der Animismus oder die Seelentheorie „erkennt zwei Substanzen oder vielmehr zwei Wesenheiten an, den Geist und die Materie, und macht aus der zweiten, der Materie, die gelehrige Dienerin der ersten, des Geistes. Das lebende Wesen ist ein Automat, dessen sämmtliche Bewegungen durch die Wirksamkeit einer unkörperlichen Ursache geregelt werden, sey nun diese Ursache eine für sich bestehende und freie oder die Ausströmung eines ewigen und unendlichen Willens. Diese Theorie hat nie, so wenig zur Zeit des Descartes als des Plato, erklärt, wie eine Substanz immateriell und ohne Ausdehnung seyn kann, wie das, was kein Maß, Gewicht, keine wahrnehmbare Realität hat, auf die Materie wirken, sie bewegen, erschüttern, in ihren Umwandlungen leiten kann. Durch sie entsteht eine Kluft zwischen Geist und Körper und wird nicht verständlich gemacht, wie jener in jede Bewegung, in jede Empfindung, in jede willkürliche Bestim-

mung übergeht. Der Herr Verf. führt eine Reihe von bekannten Gründen gegen den spiritualistischen Dualismus an (S. 15—24).

Der **Vitalismus** nimmt zur Erklärung der wechselseitigen Einwirkung des Leibes und der Seele ein vermittelndes Prinzip (principe intermédiaire) an (S. 25). Um „hier den Geist und die Materie einander näher zu bringen, setzt man zwischen sie ein gemischtes Prinzip, einen Vermittler, der von dem Einen zum Andern gehen und sie in guter Eintracht zusammen leben lassen soll." „Aber, heißt es weiter, ist das Problem gelöst, wenn der Dualismus zur Dreieinigkeit wird, wenn zu zwei Substanzen, einer körperlichen und einer geistigen, noch eine dritte zweideutige und schlecht definirte Bastardsubstanz hinzukommt? Wenn die Ehe des Körpers und der Seele durch beide selbst zu Stande kommen kann, wozu dient dann dieses neue Prinzip? Es paßt nicht für die Seele, wenn es stofflich, nicht für den Körper, wenn es geistig ist. Sollte es zugleich beides seyn können? Nein, weil wir ja die Vermischung, die wechselseitige Durchdringung als unmöglich voraussetzen. Ist es etwa wesentlich von beiden, Seele und Körper, verschieden? Aber können wir uns etwas vorstellen, das weder körperlich noch geistig ist? Wer kann den Gedanken hervorrufen, ohne Gedanke zu seyn, die Materie ohne Materialität bewegen? Heißt das ein Räthsel lösen, wenn man dem Räthsel einen neuen Namen giebt?" (S. 26). Das Leben ist im Vitalismus das dritte Vermittelnde, „der Dolmetsch, welcher die Sprache des Leibes und der Seele kennt, welche beide nicht unmittelbar mit einander reden können". Man muß von dem eigentlichen Vitalismus denjenigen unterscheiden, welcher „das Leben nicht als ein Prinzip, als eine Wesenheit, sondern einfach als eine Kraft ansicht." Dieser letztere nähert sich mehr dem Dynamismus.

So gelangt der Herr Verf. zum **Dynamismus**. Er leitet zu ihm also ein: „Wenn das Lebengebende weder die Seele noch ein von der Seele und dem Körper verschiedenes Prinzip ist, was kann es denn seyn? Eine Kraft; es ist un-

möglich hinter ihr oder tiefer als sie, noch ein Anderes zu suchen. Was ist das Leben anders, als eine Bewegung? Und Bewegung läßt sich nicht ohne sie hervorbringende Kräfte vorstellen." Die Kraft ist aber nur ein Können, nur eine Möglichkeit, sie wird erst als sich äußernd Thätigkeit oder Wirklichkeit. Wir müssen uns ein Kraftwesen denken, an dem die Kraft oder durch das die Kraft sich äußert, wenn die Kraft mehr als eine bloße Möglichkeit seyn soll. Ein solches Kraftwesen ist aber, zumal wenn seine Aeußerung Empfinden, Vorstellen, Denken ist, Seele. So führt der Dynamismus wieder zum Animismus zurück. Wir werden dann, um die Vorwürfe des Dualismus zu beseitigen, die Wahrheit des Gesetzes, das in der Natur für alle Dinge herrscht, auch auf die Seele und den Körper anwenden müssen, nach welchem die einzelnen Dinge weder absolut verschieden, noch absolut identisch, sondern in Einheit und Unterschied relativ sind. Das Gesetz der Einheit ist das principium generificationis oder de non conjungendo. Es giebt keine Dinge, welche nicht zur Auffindung ihrer Gattung Uebereinstimmungspunkte haben, oder alle Dinge sind relativ identisch. Das Gesetz der Vielheit ist das principium specificationis oder de non discernendo. Es giebt keine Dinge, welche nicht Unterschiede zur Auffindung ihrer Art und Individualität haben, oder alle Dinge sind relativ verschieden oder entgegengesetzt. Die relative Verschiedenheit und Uebereinstimmung finden auch bei Seele und Körper ihre Anwendung; daher hat man sich von jeher mit dem Parallelismus der Thätigkeit beider beschäftigt. In der Aesthetik entscheiden die Formen, in der Wissenschaft die Kräfte. Das Band, das beide verknüpft, wird angedeutet (S. 30 ff.). Im physisch-chemischen Dynamismus wird nachgewiesen, daß die einfachen Körper des Lebens, die anatomischen Elemente, nicht erkannt werden können. So lesen wir S. 46: „Wenn die Chemie nicht im Stande ist, jene zur Bildung einer Menge von Mineralerden nöthigen begünstigenden Momente herzustellen, wenn sie nicht einen der in der Natur vorkommenden Felsen, wie Granit u. s. w. hervorbringen kann, ist es zu verwundern, daß sie

mit organischen Stoffen keine für die Entwicklung der anatomischen Elemente günstigen Medien zu schaffen weiß? Sie kann den Diamant nicht machen, wie er in der Natur vorkommt, und der Diamant ist nur die Form eines einfachen Körpers, der Kohle. Wie könnte sie eine Zelle hervorbringen? Sie kennt die Gesetze der Geometrie, der Krystalle nicht, wie sollte sie die Gesetze der bewegenden Geometrie des Lebens entziffern? Es hilft nichts, wenn man ihr zusammengesetzte Molecüle, organisirbare Anfänge giebt, sie kann daraus kein einfaches anatomisches Element, noch viel weniger ein Gewebe oder ein lebendes Wesen zu Stande bringen." Allerdings dienen Anatomie, Physik und Chemie dazu in das Leben einzudringen, aber „sie sprechen nicht das letzte Wort" (S. 51). Ihnen entgeht das Wesen der Gattung, des Individuums, die „Geometrie" des Lebens, das Gesetz der Formen, das Geheimniß der Umwandlungen, welche den Kreislauf der existirenden Wesen bilden. Hier ist die Wissenschaft „wie ein Kind vor einem Buche, welches aus demselben Worte stammelt, deren Sinn es nicht begreift." Wenn die Naturwissenschaft den Finger nicht auf eine physikalische oder chemische Thatsache legt, und diese physikalisch oder chemisch begreifen, zergliedern oder erklären kann, so tröstet sie sich mit der Aeußerung, daß die von ihr entwickelte Wirksamkeit eine „Lebensthätigkeit" sey. „Für die Einen deckt dieses Wort einfach ihr Nichtwissen zu, nach den Andern verbirgt es eine Ordnung von Erscheinungen und Kräften, welche sich von allem dem unterscheidet, was man in der unorganischen Welt beobachtet" (S. 52).

Die höchste Stufe der Lebenserklärung ist nun der vitale Dynamismus. Der Herr Verf. gelangt so zu einer gesetzmäßig gestaltenden Kraft der Natur, zum pantheistischen Naturalismus. Es werden hier „andere Kräfte", als die der Physiker, Chemiker, Physiologen, angenommen, welche beim Zustandekommen beseelter Organismen thätig seyn müssen. Wenn aber auch dieses richtig ist und sich für das Seelenleben die Nerven und das Gehirn als Werkzeuge herausstellen, wenn man

auch selbst auf dem Wege der bloßen äußern Naturbetrachtung eine „leitende und geometrische Macht" (une puissance directrice et géometrique) anerkennt, so wird solches uns gewiß das Wesen des Geistes nicht erklären ohne Einkehr in unser Bewußtseyn, und wir werden, wenn wir, was der Hr. Verf. will, das Ewige und Beharrende in der Natur kennen lernen wollen, einen andern Weg einschlagen müssen. Wir werden nicht aus uns heraustreten, sondern in uns, in unser Bewußtseyn einkehren, unsere Kräfte untersuchen müssen, unser geistiges Leben durch Selbsterkenntniß zu erfassen suchen, um jene auf dem Wege der physikalisch-chemischen Elemente nicht aufzufindenden Lebensgründe kennen zu lernen, und in der Natur jene Alles zusammenhaltende oder in unendlicher Stufenfolge zur Entwicklung bringende Harmonie zu begreifen. Nicht durch das bloße Zerlegen der Stoffe, nur durch das Leben verstehen wir das Leben. Die Natur ist, wie die Geschichte, die ewige Offenbarung des unendlichen, göttlichen Lebens.

v. Reichlin-Meldegg.

Le père céleste. Sept discours par Ernest Naville, Correspondent de l'institut de France (Académie des sciences morales et politiques). Paris, 1865. Librairie Auguste Durand, Joel Cherbuliez. 310 S. gr. 8.

Nach der Aufschrift dieser sieben Reden könnte man Predigten erwarten, deren Anzeige sich wenig für eine philosophische Zeitschrift eignen würde. Allein schon der Name des Verfassers, eines rühmlichst bekannten französischen Philosophen, läßt bei der bloßen Betrachtung des Titels vermuthen, daß man es in diesem „der himmlische Vater" überschriebenen Werke mit einem andern Gegenstande, als einfachen religiösen Ergüssen zu thun hat. Die Werke des Herrn Verf. haben meistens einen religiös philosophischen Inhalt, und haben darum auch gewöhnlich religiöse Aufschriften. So heißt sein philosophisches Hauptwerk „das ewige Leben", und ist in das Russische, Englische,

Italienische und Deutsche übersetzt. Auch haben wir außer Uebersetzungen von zwei Werken des italienischen Philosophen Conti noch mehrere andere meist religions-philosophische Werke von dem Herrn Verf.

Ursprünglich wurden die vorliegenden Reden in Genf, später in Lausanne vor einer Anzahl von Zuhörern gehalten, welche, zusammen genommen, ungefähr 2,500 betrug. Die Vorträge, welche in diesem Buche in französischer Sprache erscheinen, werden gleichzeitig übersetzt auch in andern Sprachen ausgegeben.

Das Bestreben des Herrn Verf. in allen seinen Arbeiten, zumal in der gegenwärtigen ist der Nachweis einer Harmonie zwischen den Vernunftideen des Christenthums, frei von jedem speziellen Bekenntnisse, und einer gesunden, vorurtheilslosen Philosophie.

Die sieben, von Beredsamkeit, Sachkenntniß und Urtheil zeugenden Reden haben nachstehende Ueberschriften: 1) Unsere Gottesidee (S. 1—35); 2) das Leben ohne Gott für den Einzelnen und die Gesellschaft (S. 35—97); 3) Wiedergeburt des Atheismus (S. 97—145); 4) die Natur (S. 145—203); 5) die Menschheit (S. 203—247); 6) der Schöpfer (S. 247—283); 7) der Vater (S. 283—310).

Die Gottesidee ist die Grundlage aller Religionen. Gott darf weder mit der Welt verwechselt, noch von ihr absolut getrennt werden. Der Herr Verf. sieht in der Gottesidee den Gedanken eines vollkommensten, von der Welt verschiedenen Wesens, das zur Welt im Verhältnisse des Schöpfers, zum Menschen durch die Liebe im Verhältnisse des Vaters steht. Er bezeichnet diese Anschauung des Christenthums als eine solche, welche die Vernunft in der Philosophie bilden kann. „Frei seyn, sagt er S. 32, heißt die Wahrheit überall suchen, wo sie ist und der Wahrheit überall gehorchen, wo man sie trifft. Wenn es sich um Gott handelt, um die Seele, um ihre unsterbliche Zukunft, könnte ich Demjenigen, welcher mich fragt, ob ich mich an die

Religion oder an die Philosophie halte, nur eine Antwort geben: Ich bin ein Mensch und suche die Wahrheit.“ Er klagt darüber, daß es sich in der Gegenwart nicht mehr um einen Kampf zwischen natürlicher und geoffenbarter Religion, zwischen Deismus und Evangelium, sondern lediglich um den Kampf gegen solche handle, welche die Seele und Gott leugnen. Er sagt von diesen, sie hätten die Erbschaft der alten Sophisten angetreten, von ihnen würde der Bann gegen Sokrates und Christus, Paulus von Tarsus und den Athenienser Plato, gegen Descartes' und Leibnitz's, wie gegen Pascal's und Bossuet's Gedanken ausgesprochen; es handle sich gegenwärtig um die Frage, ob unser Verlangen nach Wahrheit eine Einbildung, ob unser Streben nach einer göttlichen Welt eine Richtung sey, die zum Nichts oder zum Leeren führe. Wenn übrigens der Herr Verf. S. 32 sagt: „Da Gott nicht minder die Grundlage des Glaubens als der Vernunft ist, so verschwinden, wenn die Frage sich um ihn bewegt, alle Grenzen: den Glauben vertheidigen heißt die Vernunft vertheidigen, die Vernunft vertheidigen den Glauben schützen;“ so ist hier immer noch eine Grenze vorhanden, da das Fürwahrhalten aus objectiv gültigen Gründen ein anderes, als dasjenige ist, das sich auf subjective Gründe stützt. Auch vertheidigt man nicht immer die Vernunft, wenn man den Glauben vertheidigt, da sehr viel darauf ankommt, was das für ein Glaube ist, den man vertheidigt, und ob wirklich der jedesmalige Glaubenssatz auf eine durch die Denkgesetze der Vernunft objectiv begründbare Wahrheit zurückgeführt werden kann, und welchen im Wesen der Menschennatur begründeten intellectuellen und sittlichen Bedürfnissen der Glaube entspricht.

Furcht, Hoffnung, Danksagung oder Gebet führen uns, wie der Herr Verf. in der ersten Rede andeutet, dahin, uns an eine intelligente und freie Macht zu wenden, die uns kennt und auf unsere Schicksale wirken kann. Dieser Gedanke liegt allen Religionen zu Grunde. Die Philosophie denkt sich die Gottesidee als die letzte absolute Ursache der Welt. Nicht nur die Betrachtung der Natur, auch der Blick in unser Inneres

führt uns zu Gott. Vom Himmel, der sich über unserem Haupte wölbt, kommen wir zu einem andern, dem geistigen Himmel, an welchem „Sterne erster Größe leuchten": die Wahrheit, die Güte, die Schönheit. Wir steigen aufwärts zur höchsten Wahrheit, Güte und Schönheit, und finden auch im Geiste denselben Gedanken wieder, welchem wir in der Natur begegnen. Wahrheit, Güte, Schönheit sind die Attribute des absoluten Geistes. Religion und Gottesidee liegen im Wesen des Menschen; man kann daher von keinem historischen Ursprunge derselben sprechen. Sie sind überall, wo die Menschheit ist. Nur die vollkommenere Auffassung des Gottesgedankens hat sich in der Zeit geschichtlich entwickelt. Die Ansicht des Herrn Verf. ist (S. 18), daß der reinere Gottesbegriff im Anfange herrschte und daß die verschiedenen Gestalten des Fetischismus und Polytheismus nur spätere Verschlechterungen desselben sind. Refer. kann dieser Ansicht nicht beistimmen. Das Gesetz des Ueberganges vom Unvollkommenen zum Vollkommeneren in allmäliger Stufenfolge ist ein allgemeines nothwendiges Gesetz für jede Entwicklung im Gebiete der Natur und des Geistes. Es zeigt sich in der Reihe der unorganischen und organischen Gebilde, in der Entwickelung der Kunst, der Philosophie und jeder einzelnen Wissenschaft, im Werdeprozeß der Einzelnen und der Völker, in der physischen, intellectuellen und sittlichen Welt. Es ist nicht abzusehen, warum die höchste aller Ideen von dem allen Ideen gemeinsamen Entwicklungsgesetze allein eine Ausnahme machen sollte. Es ist die christliche Auffassung der Gottheit nach den Aussprüchen des Stifters und seiner Schüler, welche die vollkommenste, am meisten mit der Philosophie übereinstimmende Form der Religion darstellt. Der Hr. Verf. spricht sich gegen jene Theologen aus, welche „der Vernunft des Menschen jede Macht absprechen, welche die Intelligenz wie ein Gefäß betrachten, das nur dazu da ist, die Flüssigkeit aufzunehmen, die man in dasselbe hineingießt, welche, mit der Verachtung des Plato und Aristoteles nicht zufrieden, es für eine Pflicht halten, den Sokrates zu erniedrigen oder den Regulus zu verläumden." Eben so spricht er sich aber

auch gegen jene Philosophen aus, welche „um ihre Person einen kleinen Cirkel ziehen und keine Wahrheit anerkennen, die außerhalb dieses Cirkels liegt, und die in dem Aufgeben des Glaubens allein die Freiheit finden wollen.“

In der zweiten Rede behandelt er das Leben ohne Gott. Dem Menschen wird das höchste und innerste Wesen seiner selbst genommen, wenn die Gottesidee in ihm vernichtet wird. Die Folgen des wirklichen Atheismus zeigen sich im Individuum und in der Gesellschaft. Der Hr. Verf. beginnt mit der hohen Bedeutung des Gottesgedankens in Descartes' Philosophie; er betrachtet diesen Gedanken als das Princip der Vernunft, des Gewissens und des Herzens. Gedanke, Gewissen und Gemüth sind ohne die Gottesidee krank. Auch für die Gesellschaft sind die Folgen des Atheismus gleich nachtheilig. Nur diese Idee führt zur wahren Freiheit, dem Ziele aller gesellschaftlichen Verbindung. Bloßer Zweifel, Gleichgültigkeit, sinnlicher Genuß, Willkür machen nicht frei. Woher kommt denn die Freiheit? Fragt irgend einen Schüler an Frankreichs Lyceen. Er wird sich mit seiner Antwort nicht lange bedenken und sagen: die Freiheit kommt von der französischen Revolution. Ohne Zweifel, flüstert ihm ein älterer Schulgenosse zu; aber vergiß die Philosophie des 18ten Jahrhunderts nicht. Sie hat die Grundsätze entwickelt, welche die Revolution in's Leben rief. Ganz gut, sagt ein Protestant, aber vergessen wir die große Thatsache der Reformation nicht. Richtig, setzt ein Geschichtsforscher hinzu, aber wisset ihr nicht, daß es die Germanen waren, die ihr edles und freies Blut vergossen haben gegenüber dem elenden Blute der durch die Knechtschaft des Römerreichs verdorbenen Menschen? Ich spreche mich gegen keinen dieser Gründe aus und mir fehlen die Kenntnisse, um mit Gewißheit alle geschichtlichen Ursachen der Freiheit aufzuzählen. Aber eines wage ich zu behaupten. Wenn man eine Stunde bestimmen will, in welcher die Geschichte die Freiheit geboren hat, so irrt man. Sie hat keine andere Zeitbestimmung, als die des menschlichen Gewissens und ich sage mit Lamartine: „Die Freiheit,

die ich liebe, ist mit unserer Seele geboren. Es war an dem Tage, an welchem der Gerechteste dem Stärksten gegenübertrat." Die Freiheit wurde zuerst geboren, als gegenüber den Anmaßungen seiner Brüder, welche sein Gewissen verletzten, ein Mensch, auf Gott gestützt, sich stärker als die Welt fühlte. Er hatte, wie ich vermuthe, nicht in der Schule der Encyklopädisten studirt, er war, ich weiß es, auch kein Deutscher, es war Sokrates, welcher im Hinblicke auf den Tod zu den Richtern Athens sagte: „Man muß Gott mehr gehorchen, als den Menschen." Und als dieses Wort von den Aposteln der allgemeinen Wahrheit wiederholt wurde, so hat dieser edle von allen bewunderte Tod sich in tausenden und abertausenden von Beispielen erneuert. Kinder, Frauen, Jungfrauen, Greise haben zum Zeugnisse für die Rechte des Gewissens den Tod erlitten und das Blut der Martyrer, dieser Same der Christen, wie ein Kirchenvater (Tertullian) sagte, war auch der Same der Freiheit. Die Freiheit ist nicht in der Geschichte geboren, aber wenn man für ihre größte Entwicklung einen Zeitanfang will, hier hat man ihn; es giebt keinen, der mit diesem verglichen werden kann" (S. 73 u. 74). Ohne Gott, ohne den Glauben an ihn, kommen in der Gesellschaft die Leidenschaften zur Herrschaft. Der gesellschaftliche Verband löst sich auf (S. 91). Der Mensch strebt nach Glück und ihm bietet der Glaube an Gott und Unsterblichkeit da eine Stütze, wo jede Aussicht auf irdisches Wohlbefinden bei aller Anstrengung seiner Kräfte schwindet (S. 92). Unser Gefühl leitet uns zu diesem Glauben, selbst wenn unser Denken ihn verneint. „Wir streiten diese Gefühle nicht hinweg, sagt man uns oft. Der Mensch begehrt das Glück und sucht es im Glauben der Religion, aber das ist etwas was die Wissenschaft nicht berührt. Die Wissenschaft hat nur die Wahrheit zum Ziele; sie wird nur durch die Vernunft erreicht. Wenn die Wissenschaft das Herz oder das Gewissen verletzt, so ist das kein Grund zum Umstoßen ihrer Resultate." ... „Im vorigen Jahrhunderte antworteten die Gegner des religiösen Glaubens allen denen, die auf die Folgen des Atheismus aufmerkam mach-

ten: die Wahrheit kann nie schaden. Rousseau antwortete darauf: Die Wahrheit kann nie schaden; ich glaube es, wie ihr es glaubt; aber gerade dieser Schaden beweist mir, daß eure Lehren nicht die Wahrheit sind. Heutzutage nimmt der Glaubensgegner eine andere Stellung ein; er sagt: Unsere Lehren verwunden vielleicht das Herz und erschüttern das Gewissen. Dies ist aber kein Grund dafür, daß sie falsch sind. Das Gute, das Nützliche, das Glück sind keine Zeichen, an denen man die Wahrheit erkennt. Die Philosophie hat aber von jeher alle Erscheinungen zu erklären versucht; es wäre ein demüthigendes Geständniß für sie, wenn sie anerkennen müßte, daß sie in den Kreis des reinen Denkens eingeschlossen ist, und daß sie über jene großen Realitäten keine Rechenschaft geben kann, die man das Gute und das Glück nennt." .. Man stellt auf eine Seite die Vernunft, auf die andere das Gewissen und das Herz, wie ein Anatom die Organe eines Leichnams sondert, und man sagt: Die Wahrheit gehört nur der Vernunft; das Gewissen und das Herz haben mit der Wissenschaft nichts zu thun. Man höre die Erklärung eines bedeutenden französischen Philosophen: „Der Gott der reinen Vernunft ist allein der wahre; der Gott der Einbildungskraft, der Empfindung, des Gewissens ist nur ein Götze." Das sind hochtrabende Worte. Es ist unmöglich, diese willkürliche Eintheilung der göttlichen Attribute anzunehmen. Es ist nur ein und derselbe Gott, die Substanz der Wahrheit, die unerschöpfliche Quelle der Schönheit, das höchste Gesetz jedes endlichen Willens. Das Gewissen, das Herz, die Vernunft bilden einen dreifachen Strahl, welcher von seiner Ewigkeit zu unserer vergänglichen Existenz herabsteigt. Man kann im Ernste den Gott der reinen Vernunft vom Gotte des Gewissens und Herzens nicht trennen wollen. Nehmen wir an, daß die Vernunft allein einen Gott habe, einen Gott für die Metaphysiker, der nicht der Gott des gemeinen Volkes ist. Ehe wir auf seinem Altare das Gewissen und das Herz opfern, lohnt es sich der Mühe, zu untersuchen, ob die Bildsäule des Gottes der Vernunft auf einem festen Gestelle ruht. Man stellt uns

folgende Sätze entgegen: „Unsere Empfindungen können der Wissenschaft kein Licht verschaffen. Die Wahrheit kann traurig seyn, sie kann zur Verzweiflung führen. Die Tugend kann Unrecht haben, und die Unsittlichkeit das Richtige seyn. Nur die Vernunft urtheilt über das, was ist.“ Ich antworte: Die menschliche Natur hat immer nach dem Glücke gestrebt. Sie hat immer eine Regel für die Pflicht anerkannt, selbst wenn sie diese verletzte. Das Herz ist nichts Zufälliges, das Gewissen ist kein Vorurtheil; sie sind mit gleichem Rechte, wie der Gedanke, unsere geistige Existenz bildende wesentliche Bestandtheile. Existirt zwischen der Wissenschaft und dem Leben ein unversöhnlicher Widerspruch, ist das Herz in seiner wesentlichen und allgemeinen Sehnsucht das Opfer einer Täuschung, ist das Gewissen in seinen klarsten Forderungen nur ein Gebieter über Irrthümer, in welcher Lage befinden wir uns dann?“ . . . „Wenn das Herz uns betrügt, wenn die Stimme der Pflicht uns auf einen Irrweg führt, so ist im Innersten unseres Wesens eine Mißordnung; unsere Natur ist schlecht eingerichtet. Wenn aber diese Natur schlecht eingerichtet ist, wer steht uns für die richtige Beschaffenheit unserer Vernunft? Wer giebt uns die Gewißheit, daß unsere Grundsätze gut und unsere Schlüsse richtig sind? Man kann das Leben nicht willkürlich von der Seele trennen; man muß entweder das Leben für wahr und richtig in allen den es bildenden wesentlichen Bestandtheilen nehmen, oder man muß seine Wahrheit in allen seinen Theilen bezweifeln. Wenn das Herz und das Gewissen uns täuschen, kann uns auch die Vernunft irre leiten, und die Idee der Wahrheit selbst verschwindet. Gott ist das Licht der geistigen Welt. Man beweist seine Existenz, indem man zeigt, daß ohne ihn Alles in die Dunkelheit zurückkehrt“ (S. 95 u. 96).

Die dritte Rede handelt von der Wiedergeburt des Atheismus. Man hat das Wort Atheismus mißbraucht. Man nannte Sokrates, Cartesius, die Christen, welche das Heidenthum verließen, Atheisten. Man darf mit dem Worte Atheismus keinen beleidigenden oder verächtlichen Neben-

begriff verbinden. Auf zweierlei Weise kann sich diese Lehre in der Wissenschaft gestalten, entweder indem man die Natur, die Materie ohne Intelligenz und Willen, zum einzigen Princip der Dinge macht, oder indem man die Existenz der den Geist über die Natur erhebenden Merkmale anerkennt aber behauptet, daß die Menschheit der Gipfel des Universums ist, und daß es über diese hinaus nichts mehr giebt. Den Pantheismus betrachtet man dann noch als eine Art von Vermittlung zwischen der Verneinung und Bejahung Gottes. Der Pantheismus, im wahren Sinne des Wortes, ist eine Lehre, nach welcher Gott Alles und die Welt nichts ist. Der Herr Verf. führt Beispiele des Alterthums dafür an (S. 100). Die Welt ist hier, wie bei den indischen Philosophen, in Griechenland z. B. bei Parmenides, nur eine Täuschung. Nicht die Sinne haben Recht, nur die Vernunft. Aber wenn nur das Vollkommene, Gott, existirt, woher kommt das Unvollkommene, wie unser Geist selbst unvollkommen ist? Wenn die Welt Täuschung ist, woher kommt diese Täuschung? Am meisten aber versteht man unter Pantheismus die Vergöttlichung des Universums. Gott ist hier ein bewußtloses Princip, er ist Alles. Die Vernunft kann das Unendliche nicht finden und giebt dem Endlichen diesen Charakter. Der Herr Verf. sieht in diesem Pantheismus die verhüllte Gestalt des Atheismus. Diesen schildert er nun nach Ländern und fängt mit Frankreich an. Im Jahre 1844 sagte daselbst M. Franck in dem Dictionnaire des sciences philosophiques: „Der Atheismus ist beinahe ganz aus der Philosophie verschwunden; die Fortschritte einer gesunden Psychologie werden seine Rückkehr für immer unmöglich machen.“ Man wollte damals die Harmonie der Philosophie und des reinen Christenthums. „Seit zwanzig Jahren hat sich Alles geändert“ (S. 102). Der Materialismus nimmt eine große Stelle in der medicinischen Schule von Paris ein. „Man findet wohl in Frankreich Aerzte, welche wie Boerhave, der Religion Rechnung tragen, und Physiologen, die wie der große Haller, zur Vertheidigung einer geistigen Einrichtung der Welt bereit sind; aber unter den eigentlichen Fachgelehrten

finden sich viele, die der Versuchung nicht widerstehen können, Alles zu leugnen, was nicht in die Sinne fällt." Wichtiger und neuer sind die „Schulen der Socialisten." Das Sociale ist an sich löblich und in immer vollkommenerer Gestalt für die Menschheit wünschenswerth. Es werden zweierlei Richtungen in den Schulen der Socialisten unterschieden. Die Einen wollen in einem immer weiteren Kreise die Liebe und die Gerechtigkeit verbreiten; der geistige Glaube ist eine feste Stütze ihres Werkes. Die Andern wollen den Seelen jedes Glaubensprincip nehmen, um desto schneller ihre Theorien zu verwirklichen Diese machen bald die Menschheit, bald mit Begeisterung zur Genugthuung des Fleisches (pour les satisfactions de la chair) die Materie zu Gott. Vacherot stellt in seinem Werke: die Metaphysik und die Wissenschaft den Satz auf: „Gott existirt nicht." Wirklichkeit und Vollkommenheit schließen sich nach Vacherot aus. Der Mensch hat die Idee der Vollkommenheit, und da er sie weder in der Welt noch in sich selbst verwirklicht findet, kommt er auf die Vorstellung von einem wirklich existirenden vollkommenen Wesen. Wenn man nach Vacherot sagt: „Gott ist vollkommen," so sagt man damit schon: „Gott ist nicht," weil das Vollkommene von der Wirklichkeit ausgeschlossen ist. Der Mensch ist der Gipfel der concreten Wirklichkeit. Gott ist ein Ideal, sein Cultus der Cultus des Ideals. Diese Schule ist die der Positivisten, weil sie „allen Einbildungen" ein Ende machen will. Sie ist von Auguste Comte gegründet. M. Littré ist jetzt einer ihrer ersten Vertreter (S. 107). Die Schule will keinen Schöpfer in der Natur und keine Vorsehung in der Geschichte. Wir können nicht weiter dringen, als bis „zur Constatirung der Erscheinungen und der Erforschung ihrer Gesetze." Ueber Vergangenheit und Zukunft weiß man nichts. Man kann darüber träumen wie man will, aber es berührt die Wissenschaft nicht. Die positivistische Schule ist absolut skeptisch gegenüber allem dem, was über die Erfahrung hinausgeht. Von dieser Schule wird die kritische unterschieden, welche dieselben negativen Merkmale haben soll. Als

Haupt wird **Renan**, der Verfasser des Lebens Jesu, bezeichnet (S. 109). Der Herr Verf. beurtheilt diese Schule zu einseitig und zu ungerecht. Es wird sich wohl nichts dagegen einwenden lassen, daß sie auf die Geschichte und das Alterthum zurückgeht, daß sie eine philosophische und religiöse Schule seyn will. Man kann ihren wissenschaftlichen Werth nicht „der Null" gleich setzen (S. 110), wenn sie auch auf den „Eklekticismus Cousin's" sich basirt. Daß die eigentliche Wissenschaft die Natur und die Menschheit zum Gegenstande hat, wird nicht geleugnet werden können. Macht doch diese kritische Schule selbst die Religion, die Kunst und die Philosophie zugleich zum Gegenstande ihrer Untersuchung. Es wird ihr nicht zum Vorwurfe gemacht werden können, daß sie Poesie im Gottesglauben findet und den Atheismus für geschmacklos erklärt. Da sie den Gottesglauben nicht ganz verwirft, kann man sie auch nicht mit der skeptischen Richtung der Positivisten für gleichbedeutend erklären. Allerdings wird man mit dem Herrn Verf. gegen folgende Sätze dieser Schule, welcher Renan angehört, auftreten müssen, wenn die S. 110 angeführten Behauptungen wirklich von dieser Schule stammen. Es wird ihr daselbst vorgeworfen, daß sie behaupte, die Philosophie sey mit Hegel und Cousin ausgestorben. Es wird ihr vorgeworfen, daß sie gegen die Vertheidiger der Gottesidee wie wider ihre Gegner, Plato' und Epikur, Origenes und Celsus, Descartes und Hobbes, Leibnitz und Spinoza auftrete. Ziemlich scharf sagt der Herr Verf. S. 111, wer so vermittle, sey ein Don Quixote des Gedankens. Es kommt darauf an, wie man die Gottesidee auffaßt, objectiv oder subjectiv, rein oder durch menschliche Vorstellungen getrübt, philosophisch oder phantastisch. Man kann darum auch die Idee in einer Beziehung vertheidigen, in der andern bekämpfen. Wer die Gottesidee zuläßt, ist kein Atheist. Man kann das historisch berechtigte und philosophisch relativ Wahre in gewissen philosophischen Systemen anerkennen, ohne daß man dem einen oder andern der kritisch behandelten Systeme huldigen muß. Man darf nicht mehr sehen und folgern, als der Gegner behauptet und aus seinen Behaup-

tungen wirklich erschlossen werden kann. Sonst verdächtigt man ihn. Wenn der Herr Verf. sagt, daß man jetzt wohl einem Philosophen offen den Atheismus vorwerfen kann, weil ihn dieser nicht mehr auf den Scheiterhaufen oder in die Marterkammern der Inquisition bringt, so hat er übersehen, daß die Verfolgung der Freidenker in anderer Weise noch fordauert, und daß man einen Gelehrten, wie Renan, dessen angeblichen Atheismus man nicht begründen kann, von seiner Stelle entfernte. Der Herr Verfasser klagt über die Zweideutigkeit der Worte: Gott, Pflicht, Religion, Unsterblichkeit in den neuern französischen Schriften; ihr Gott sey kein Wesen, ihre Religion kein Cultus, ihre Pflicht kein Gesetz, ihre Unsterblichkeit keine Hoffnung auf eine künftige Welt. Er klagt über eine Fluth solcher Schriften und führt eine Anzahl Werke an, welche zur Vertheidigung der Gottes- und Unsterblichkeitsidee verfaßt wurden, wie die „natürliche Religion" von Jules Simon, den „Versuch einer religiösen Philosophie" von Emile Saisset, „über die Kenntniß Gottes" von A. Gratry, „die Vernunft und das Christenthum" von Charles Secrétan, „Versuch über die Vorsehung" von Ernst Bersot, „über die Vorsehung" von M. Damiron, „die Idee Gottes" von M. Caro, „Theodicee" von Amédée de Magerie. In Frankreich herrscht unter den Negativen, wie S. 114 behauptet wird, „die Anbetung des Menschen durch den Menschen."

Der Herr Verf. geht nun über den Rhein. Ein mächtiger Denker, Hegel, hat wie er sagt, die letzte Bewegung des speculativen Gedankens in Deutschland beherrscht. Sehr richtig sagt er von Hegels Philosopie, sie hülle sich in Wolken, sie klinge in den entscheidenden Fragen zweideutig, so daß man daraus zugleich eine christliche und eine atheistische Religion ableiten konnte. Die Sage von Hegels Worten wird angeführt: „Ich habe nur einen Schüler, der mich verstanden hat, und er hat mich schlecht verstanden." Ebenso die Versicherung von M. Secrétan, der das Studium der Hegel'schen Philosophie sich zur Lebensaufgabe gemacht hatte: „Wenn man mich fragt, wie ich

die Sache verstehe, so werde ich nicht antworten; ich verstehe sie nicht ganz und ich glaube nicht, daß Jemand sie jemals ganz verstanden hat." Als Grund von Hegel's Theorie wird bezeichnet, daß das All sich durch einen ewigen Gedanken entwickelt, der in sich existirt, ohne einem Geiste anzugehören." Die Hegelianer sagen, daß die „Existenz eines unendlichen Geistes unzulässig ist." Die „ewige Idee offenbart sich im Geiste des Menschen und sonst nicht." Ueber diese Idee hinaus giebt es nichts. Der Mensch ist darum die Spitze der Dinge; ihn muß man anbeten. Der ewige Gedanke existirt aber nach Hegel nicht ohne sich, er setzt den absoluten Geist voraus und kann ohne diesen nicht gedacht werden. Allerdings ist nach ihm ein unendlicher Geist; dieser ist aber nicht der subjective, endliche, persönliche, auch nicht der objective, in der endlichen Erscheinung realisirte, sondern allein der absolute oder unendliche Geist. Hegel negirt nicht den unendlichen Geist an sich, sondern nur den persönlichen Geist als unendlich. Daß sein absoluter Geist zuletzt der Menschheitsgeist seyn muß, wie nicht Hegel sagte, sondern von seinnen Nachfolgern weiter entwickelt wurde, läßt sich wohl nicht leugnen. Heine sagte im Frühlinge 1850: „Ich fange an zu fühlen, daß ich nicht ausdrücklich ein zweifüßiger Gott bin, wie Professor Hegel mir vor 25 Jahren sagte" (S. 115). Die Anbetung des Menschen ist die Consequenz der Philosophie der Idee. Der Herr Verfasser erzählt aus „den großen Tagen des deutschen Idealismus folgende Anekdote: Ein Student kam zu einem seiner Kameraden in's Zimmer, und fand diesen auf seinem Bette oder Sopha hingestreckt, mit allen Zeichen einer ekstatischen Betrachtung. Was machst du da? fragte der Eintretende. Jener junge Zögling der Philosophie antwortete: Ich bete mich an" (S. 116). Feuerbach wird als die letzte nothwendige Consequenz des Hegelthums bezeichnet. Er hat eine Formel für den Atheismus gefunden, und ihn von jeder Wolkenumhüllung entblößt. Es existirt kein anderes Unendliches, als das in unserem Gedanken; über uns existirt nichts. Das „Werk der modernen Wissenschaft ist die Befreiung

des Menschen von Gott. Dieser freie Mensch ist nicht das Individuum, sondern die Menschheit. Alle Opfer des Weisen beziehen sich auf die Menschheit. Da ist aber „noch ein Band, eine Religion und Opfer;“ die Befreiung ist unvollständig.“ Und was ist diese Menschheit, welcher gegenüber der Mensch verpflichtet ist? Eine Abstraction, ein weiteres Götzenbild, das zertrümmert werden muß zum Behufe vollkommener Unabhängigkeit. Die „letzten Folgen“ dieser Lehre zieht der Deutsche Stirner. Mögen Deutschland, das Volk, die Nationen Europas sterben, ruft er, und nur der Mensch lebe, entfesselt von allen Banden, befreit von allen Phantomen der Religion. Damit beginnt der Cultus des Ichs; es ist die volle Entfesselung der Selbstsucht. Es bildeten sich 1845 geheime Arbeitergesellschaften von Deutschen in der Schweiz, auf welche die Polizei aufmerksam wurde, deren sociale Grundlage der Atheismus war. Von Wilhelm Marr, einem der Häupter dieser Richtung, werden nach dem Bericht an den Staatsrath von Neuchatel von Lardy, Doctor der Rechte, (1845) zur Bezeichnung des socialen Lebens folgende Worte angeführt: „Der Glaube an einen persönlichen und lebendigen Gott ist der Ursprung und die Grundursache unseres elenden gesellschaftlichen Zustandes. Die Gottesidee ist der Schlüssel zum Gewölbe der wurmstichigen Gesellschaft; zerstören wir ihn. Der wahre Weg zur Freiheit, zur Gleichheit und zum Glücke ist der Atheismus. Kein Heil auf der Erde, so lange der Mensch sich noch mit einem Faden am Himmel hält. Nichts soll der Selbständigkeit des Menschengeistes mehr im Wege stehen. Lehren wir den Menschen, daß es keinen andern Gott gebe, als ihn allein, daß er das Alpha und Omega aller Dinge ist, das oberste Wesen und die reellste Realität.“ Aehnliche Behauptungen finden sich in den von Marr redigirten Blättern der Gegenwart für sociales Leben und in dem Chroniqueur Suisse vom 19. Januar 1865. Wenn der Herr Verf. die deutsche Revolution von 1849 vom Atheismus ableiten will, hat er Unrecht. Das Parlament hatt ursprünglich keine revolutionären Bestrebungen, es wollte, wonach man noch immer strebt, Einheit und

gesetzmäßige Freiheit des deutschen Volkes. Auch ist es bei uns nicht so arg, als es nach der Sprache des Herrn Verf. den Anschein hat. Deutschland ist nicht als „Hauptheerd des Materialismus" zu bezeichnen. Es ist unbegründet, wenn man die Behauptung ausspricht (S. 120), man dürfe die deutschen Zeitschriften nur öffnen, um einzusehen, daß Deutschland so reich an Materialisten sey, daß es Professoren an alle andere Länder Europas für diese Lehre abgeben könne. Doctor Büchners Werk nach der siebenten Ausgabe wird außer den Schriften Vogts angeführt; aber die Schriften Einzelner beweisen solche allgemeine Behauptungen nicht. In Deutschland wird zuerst der Hegel'sche, dann der politische und endlich der materialistische Atheismus unterschieden. Frankreich ging vom Materialismus des 18ten Jahrhunderts aus, und kam zur Anbetung des Menschen, welche das Hauptmerkmal seines jetzigen Atheismus ist. Der deutsche Atheismus hat zum Ausgangspunkte einen abstracten Idealismus, dessen Resultat die Anbetung des Menschen ist, und endiget mit dem Materialismus.

Der Herr Verf. geht über den Kanal nach England. Er bezeichnet dieses am Ende des 17ten und im Anfange des 18ten Jahrhunderts als den „Hauptheerd der Irreligiosität" (S. 127). Als ein materialistisches Buch, das von England in unserer Zeit ausging, wird die constitution of man von G. Combe genannt. Dies ist aber gewiß nicht der Fall; Combe ist Phrenolog und versucht die Grundsätze der Religion und Humanität mit seinen Lehren zu vereinigen. Von Thomas Pearson wird in seinem Buche: Infidelity etc., im Jahre 1851 die Zahl der offen atheistischen Bücher auf mehr als 640,000 Exemplare angegeben. Man muß aber diese Bücher kennen, um einem solchen allgemein aufgestellten Urtheile beizustimmen. Der Hegelianismus und Kriticismus verpflanzten sich auch in dieses Land. Als Vertreter der Theorie des oben dargestellten Positivismus wird in England Stuart Mill genannt, und eine Frau Martineau hat sie ihren Landsleuten erklärt. Der Positivismus ist in mehreren literarischen Kreisen Englands Mode

geworden. Eine etwas mehr niedere englische Secte hat ihrer Lehre den Namen Secularismus gegeben. Die Anhänger heißen Secularisten. Sie hat einen socialen Zweck, die Zerstörung der bestehenden Kirche und der bestehenden gesellschaftlichen Ordnung. Das Haupt dieser Partei ist Holyoake. „Alles das, sagt dieser, was den Ursprung und das Ende der Dinge, Gott und die Unsterblichkeit der Seele betrifft, ist durchaus undurchdringlich für den Geist des Menschen. Die Existenz Gottes insbesondere muß unter die Zahl der abstracten Fragen gestellt werden mit der Aufschrift: Nicht gelöst. Es ist jedoch wahrscheinlich, daß die Natur, die wir kennen, Gott ist. Was man Atheismus nennt, bleibt in unserer Theorie eine noch schwebende Frage.“ Man muß nach dieser Schule alle Träumereien in Beziehung auf eine andere Welt fahren lassen und auf das Beste im gegenwärtigen Jahrhundert (dans le siècle) zu leben suchen, weil nichts mehr nach dem gegenwärtigen Leben folgt. Daher der Name: Secularismus. Er will, daß man mit jeder religiösen Idee brechen, und sich auf das gegenwärtige Leben beschränke. Es ist ein Versuch, dessen Ziel ausdrücklich ein Leben ohne Gott ist. Diese Lehren sind öffentlich in London 1853 und in Glasgow 1854 verhandelt worden. In der letzten Stadt zählte der Verein mehr als 3000 Personen. Versammlungen unter freiem Himmel, Bücher, Zeitschriften, Lehrsitzungen und Verhandlungen in Lehrsälen sind Mittel für die Wirksamkeit dieser Vereine. In London sind 5 Lehrsäle. Der Herr Verf. hat ein Programm für das Jahr 1864 gesehen, nach welchem im Cleveland Street Nr. 12 unter der Leitung von Holyoake und J. Clark Sitzungen gehalten wurden. Das Programm ladet alle freien Denker zur Theilnahme an diesen Versammlungen ein. Einige Sitzungen sind öffentlich; für andere zahlt man ein geringes Eintrittsgeld. London ist der Mittelpunkt der Gesellschaft. Das Netz ist über ganz Großbritannien ausgebreitet. Man zählt daselbst einundzwanzig Lehrsäle, besonders in Liverpool, Manchester, Birmingham, Glasgow und Edinburg. Gegenwärtig sind die Angelegenheiten der Secte nicht blühend.

Der Zweck ist die Ausbreitung des praktischen Atheismus. Vor einem Jahre hielt ein secularistischer Redner einen heftigen Vortrag für die Tugend. Als er sich niedersetzte, ergriff ihn ein Polizeiagent. Einige Tage nachher las man in der Times, daß der Tugendredner wegen eines Diebstahls zu 12 Monaten Zwangsarbeit verurtheilt worden sey. Eine Zeitschrift der Secte ist die Secular World. Am 1ten Januar 1864 beklagt H. Holyoake darin; daß sich so viele schlechte Subjecte in diesen Verein eindrängen, und will sich alle Mühe für eine Reinigung der Gesellschaft geben.

Gehen wir von England mit dem Herrn Verf. nach Italien (S. 132).

Im 18ten Jahrhundert war die Philosophie dieses Landes sensualistisch. In diesem Jahrhundert strengten sich zwei Denker in diesem Lande, Rosmini und Gioberti, an, das Streben des Gedankens mit dem Vertrauen auf den vernünftigen Glauben in Harmonie zu bringen. Ihr Einfluß ist jetzt in Abnahme. Der Hegelianismus tritt mit einem gewissen Glanz in Neapel auf. Der Herr Verf. erwartet von dieser Philosophie auch in Italien dieselben Folgen, welche sie in Deutschland hatte. An der alten Hochschule in Pisa wirkte mit Beharrlichkeit der Vertheidiger der christlichen Philosophie, August Conti, für die Einheit der wahren Religion und speculativen Forschung. Der Mittelpunkt Italiens ist weniger von der Negation berührt, als die Endpunkte. In den Schriften Ferrari's, um mit dem Norden anzufangen, begegnet man einem dunkeln Skepticismus, in den Schriften Franchi's, ehedem Journalist in Turin, jetzt Professor in Mailand, einem unverschleierten Atheismus. Ausonio Franchi, oder der Mann der diesen pseudonymen Namen führt, ist ein ehemaliger Priester, übt einen großen Einfluß auf die Jugend, und hat in England und Deutschland warme Bewunderer. Sein Glaubensbekenntniß ist: „die Welt ist das, was sie ist und ist weil sie ist; jeder andere Grund ihres Wesens und ihrer Existenz kann nur ein Sophisma oder eine Täuschung seyn" (S. 139). Man kann sich nur an die

Erfahrung dieses Lebens halten. Nach dem Princip der Dinge forschen ist ein Wahn. Descartes, Newton und Leibnitz werden mit ziemlicher Geringschätzung behandelt. Franchi verwirft nicht nur das Christenthum, sondern auch jede höhere Richtung des Menschengeistes nach dem Uebersinnlichen, welche man im philosophischen Sinne des Wortes Vernunft nennt. Diese Lehre wird in Italien Rationalismus genannt, ein Mißbrauch, den man mit diesem Worte treibt.

Mit Uebergehung von Holland, wo er nur „Trauriges" melden könnte, von Spanien, wo das dem Lande über solche Gegenstände auferlegte Stillschweigen eine Erforschung unmöglich macht, und von Amerika, worüber ihm die Nachrichten fehlen, kommt der Herr Verf. auf Rußland zu sprechen.

Das russische Volk wird (S. 130) im Allgemeinen geschildert. Es ist „gut und fromm, schlecht unterrichtet und zu sehr ein Opfer des Aberglaubens oder der Unwissenheit, aber offenstehend für höhere und bessere Einflüsse." Mit wenigen ehrenwerthen und glänzenden Ausnahmen ist der Klerus unwissend. Der junge Adel hat meist „irreligiöse Grundsätze." Atheistische Schriften, wie die von Feuerbach, sind im Auslande in das Russische übersetzt und in Rußland eingeführt worden. Herzen hat unter den Namen Iscander (Alexander) geistvolle, aber von einem negativen Geistesstreben zeugende Schriften geschrieben. Das Leben ist nach ihm sich selbst Zweck und Ursache. Der Glaube an Gott gehört für die unwissende Masse, und der Atheismus ist, wie die erhabenen Wahrheiten der Wissenschaft, wie die Differentialrechnung und die Gesetze der Physik, ein Monopol der kleinen auserlesenen Schaar der Weisen. Als Robespierre den Atheismus als einen Gegenstand der Aristokratie erklärte, hatte er in diesem Sinne Recht; denn der Atheismus geht über die Sehweite des gemeinen Haufens hinaus. Aber als er daraus den Schluß der Falschheit des Atheismus ableitete, hat er sich sehr getäuscht. Dieser Irrthum, der ihn die Verehrung des höchsten Wesens wieder einführen ließ, ist eine der Ursachen seines Falles. Als er damit zu den Conser-

vativen übertrat, mußte er seine Macht verlieren. Solche Grundsätze sind in der Schrift Herzens: „Vom andern Ufer“ ausgesprochen, und waren von bedeutendem Einfluß auf Rußland. Nur der politische Fanatismus desselben war seiner Wirksamkeit schädlich. Rußland ist seit einigen Jahren eine „der intellectuellen Mächte Europa's“ geworden. Die Freiheit, die man Millionen von Menschen in diesem Lande gegeben hat, ausgehend von einer großherzigen Macht und der Uebereinstimmung des Volkes, zeugt von dem Leben und dem Fortschritte des großen Reiches. Doch soll sich Rußland, warnt der Herr Verf., „vor den Pariser Moden, den Koulissen-Sitten der großen Oper und den irreligiösen Lehren“ in Acht nehmen.

Die allgemeine Anschauung des englischen Secularismus, französischen Positivismus und italienischen Rationalismus wird dahin zusammengefaßt: „Die Erde genügt uns. Wir wollen keinen Himmel mehr. Der Mensch genügt uns, wir wollen keinen Gott mehr. Die Wirklichkeit genügt uns; wir wollen keine Einbildungen mehr“ (S. 139).

Die Wirklichkeit entspricht aber unseren Wünschen, unserer Sehnsucht nicht. Das Herz will mehr. Auch die Vernunft ist nicht befriedigt; denn ohne Gott erscheint ihr der Mensch ein unauflösliches Räthsel. Seine erhabene Natur erklärt ihm die Zusammensetzung aus sich mechanisch gegeneinander hin bewegenden Atomen nicht. „Der Mensch, heißt es S. 141, ist zu groß, um ein Sohn des Staubes, und zu elend, um der Gipfel des Universums zu seyn.“ Unsere Natur selbst wird von dem Herrn Verf. ein lebendiger Protest gegen den Atheismus genannt.

Der Herr Verf zeigt nun, daß weder die Natur, noch die Menschheit genügen könne, die Stelle des durch den Atheismus beseitigten Gottes einzunehmen. Er handelt zu diesem Zwecke in der vierten Rede von der Natur, in der fünften von der Menschheit. Von der Ordnung der Welt wird in der vierten Rede der Ausgang genommen. Sie offenbart die „Weisheit einer sie leitenden Macht.“ Ohne diese ist selbst einem Newton die Natur unerklärlich. Die großen Denker Sokrates, Kepler,

Newton, Linné fanden und erkannten Gott in der Natur. Der Herr Verf. führt von den großen Naturforschern nur solche an, welche die Natur nur durch die Annahme der Gottheit erklären konnten, von den Astronomen Newton und Kepler, von den Geographen Ritter, von den Botanikern Linné, von den Physiologen Cuvier, Johannes Müller, Owen, von den Chemikern Liebig, von den Physikern Faraday u. a. m. Sehr richtig bemerkt der Herr Verf., daß Zeugnisse allein die Frage nicht entscheiden können. „Selbst wenn alle Akademien Europas sich in der Behauptung vereinigen würden, daß es am hellen Mittag Nacht sey, so würde ich doch meinen Glauben an die Sonne nicht aufgeben. Ich wäre aber bei meiner Ansicht nicht allein, sondern alle Meinesgleichen würden mit mir das Gleiche behaupten" (S. 158). Zeugnisse von großen Forschern zerstören nur das Vorurtheil, als wenn man die Natur nicht richtig erkennen könnte, wenn man sie auf ihren letzten Grund, Gott, bezieht (S. 167).

Wenn man eine Naturerscheinung erforschen will, wirft man drei Fragen auf: 1) Wie offenbart sich die Thatsache? Welches ist die Art ihrer Existenz? Die Antwort giebt uns das Gesetz der Erscheinung. 2) Welches ist die wirkende Macht, welche die Erscheinung hervorbringt? Hier erforscht man die Ursache der Erscheinung. 3) Welches ist die Absicht bei dem Hervorbringen der Erscheinung? Es handelt sich um den Zweck. Die Naturwissenschaft bleibt bei der ersten Frage stehen und hält sich nur an das Gesetz der Erscheinung. Die Frage nach Gott bleibt ihr fremd. Auf die Frage Buonaparte's an den Marquis La Place, wie er ein großes Buch über das Weltsystem habe schreiben können, ohne den Schöpfer zu erwähnen, antwortete dieser: „Sire, ich habe ihn für meine Hypothese nicht nöthig gehabt" (S. 170). Die Wissenschaft der Natur beweist Gott nicht; sie kann ihn aber auch ebensowenig leugnen. Sie erkennt die Ordnung der Erscheinungen an; sie sucht sie, sie setzt sie voraus in Folge eines verborgenen Glaubens, welcher der Instinct der Intelligenz ist (S. 170). Wenn die Wissen-

schaft Gott leugnen wollte, müßte sie beweisen, daß keine Ordnung in der Welt und darum auch keine Ursache derselben aufzufinden ist. Indem man die Ordnung annimmt, bereitet man auch die Grundlage zu jenem Beweise vor, welcher von der bekannten Intelligenz der Erscheinungen auf die Intelligenz der sie leitenden Macht schließt. Wenn man beweisen will, daß es keine Ordnung giebt, so beweist man, daß es keine Wissenschaft giebt. Das hieße doch wohl: „die Wissenschaft beweist, daß es keine Wissenschaft giebt.“ Sobald die Naturforscher über die Erscheinungen und ihre Gesetze hinausgehen wollen, kommen sie auf unerwiesene und unerweisbare Behauptungen. Eine solche ist die bekannte, von Darwin in seinem Buche über den Ursprung der Arten (1859, von Bronn 1860 in's Deutsche übersetzt) aufgestellte Vervielfältigungshypothese der Gattungen und Arten, durch natürliche Auswahl und den Kampf um das Daseyn. Die dagegen S. 172 und S. 179 ff. aufgestellten Gründe sind sehr beherzigenswerth. Es ist „ein Vorurtheil,“ daß die Natur von Gott entferne. Sie ist uns im Gegentheil ohne ihn in Ordnung und Einrichtung durchaus unverständlich. Mit Zeit und Materie kann man weder das Entstehen noch das Wesen der Welt erklären; es ist ein Drittes, Intelligenz, vor Allem dazu nöthig. Es ist die Welt „die Wirkung einer transscendenten Chemie, die über unsern Gesichtskreis hinausgeht“ (S. 189). Die Naturforscher sehen in der Natur Unvollkommenheit. Man darf ihnen dieses zugeben und muß es thun. Es verhält sich auch mit dem Menschen so. Aber gerade dieser Umstand führt uns zu einer höheren und reineren Quelle des Ursprungs, als die Natur. Bei aller Unvollkommenheit ist aber Intelligenz im Menschen. Schon Montesquieu sagt (Esprit des loi, livre 1, chap. 1): „Jene welche sagten, eine blinde Nothwendigkeit habe alle Wirkungen hervorgebracht, welche wir in der Welt sehen, sagten eine große Abgeschmacktheit (absurdité); denn welch größern Unsinn giebt es, als den, daß ein blindes Schicksal intelligente Wesen hervorgebracht haben soll?“ (S. 194). Bei der Frage: Woher kommt der Geist des Menschen? muß die Naturwissen-

schaft stille stehen. Das bloße Bewußtseyn, „das Ich," stößt die Theorie des Materialismus um. „Ein Gedanke, ein Schlag des geistigen Herzens, ein Wort des Gewissens genügt zur Widerlegung. Die Natur ist, den Menschen zu erklären, nicht im Stande" (S. 201). Die fünfte Rede weist nach, daß dieses auch eben so wenig durch die Menschheit geschehen kann. Die Menschheit ist das Maaß für Alles; es giebt nach einer solchen Anschauung nichts Höheres als den Menschen. Wenn nicht das Gewissen als Stimme Gottes, sondern die Welt entscheidet, dann giebt es keinen andern Maaßstab zur Beurtheilung der Dinge, als den „Erfolg." Ehemals galt der Sieg „dem Guten;" Gott „führte" ihn. Es giebt aber einen bösen Triumph und einen gottlosen Erfolg. Der Herr Verf. weist in der Geschichte nach, daß man, wenn man nicht das Gewissen, sondern die jedesmalige Menschheit zum Maaßstabe bei der Beurtheilung von Thatsachen wählt, auf die lächerlichsten und widersinnigsten Anschauungen der Geschichte kommt. So sagt er S. 224: „Vor den Augen des modernen Historikers von der genannten Art ist Alles gut".... „Ludwig XV. mußte hingerichtet und die Guillotine permanent werden, um das Resultat der Unordnungen Ludwids XIV., der Schmach Ludwigs XV. und der sittlichen Auflösung der französischen Gesellschaft darzuthun. Ludwig XIV. mußte die Ehe brechen, Ludwig XV. maaßlos ausschweifen, der Klerus verdorben, der Adel sittenlos seyn, um die französische Revolution herbeizuführen. Die Thatsachen passen ja alle zusammen; man erklärt sie und billigt sie. Alles ist gut. Buonaparte mußte den gesetzgebenden Körper aus dem Fenster werfen, Europa mit seinen Armeen überschwemmen, tausende von Leichen in dem Schnee Rußlands zurücklassen, um die französische Revolution zu beendigen. Das Blutbad des Septembers, die düstern Tage der Schreckensherrschaft, die Anarchie unter dem Direktorium waren nothwendig, um Frankreich in die Arme des gekrönten Kriegers zu führen, der seinen Ruhm so hoch steigerte. Alles ist gut." Wahrlich „wenn die Menschheit, wie wir sie kennen, die Vollkommenheit des Universums ist, dann „darf

der Mensch im Angesicht des Schicksals, das uns in's Leben ruft, um uns zu vernichten, das in unserm Busen den Durst nach Glück nur erweckt, um über unser Elend zu spotten, im Angesicht dieses Sternenhimmels, der uns von einem Unendlichen spricht, ohne daß ein Unendliches existirt,' im Angesicht dieser lügnerischen Natur., die sich mit tausend Symbolen der Unsterblichkeit schmückt, ohne daß eine solche ist, dann darf der Mensch im Angesichte aller dieser Täuschungen dem Tage fluchen, wo er geboren wurde, oder sich in wahnsinnigen Freuden berauschen und vom Kelche der Betäubung trinken. Aber ein geheimer Instinct sagt uns, daß die Traurigkeit eine Unordnung und die Betäubung eine Herabwürdigung ist. Vertrauen wir dieser innern Stimme der Natur. Das Gute, die Wahrheit, die Schönheit scheinen wie Lichtstrahlen, in das Dunkel unserer Existenz herab, folgen wir ihnen mit dem Blicke des Glaubens *bis* zum göttlichen Herde, von welchem sie entspringen. Alles verfließt, Alles schwindet unter unsern Schritten; aber unsere Seele staunt nicht über dieses Dahinschwinden der Dinge; denn sie trägt in sich das Unterpfand einer unveränderlichen Ewigkeit" (S. 244).

Die sechste Rede hat die Ueberschrift: „der Schöpfer." Die Natur steht zu Gott im Verhältnisse des Geschaffenen zum Schöpfer. „Die träge und intelligenzlose Materie ist nicht das Princip des Leben und der Intelligenz. Das menschliche Bewußtseyn wäre in ein unheilbares Elend versenkt, wenn man es überzeugen könnte, daß es keine höhere Macht, als die des Menschen giebt, daß außer der menschlichen Macht keine andere ist. Das Universum ist das Werk der Weisheit und Macht; es ist die Schöpfung des unendlichen Geistes" (S. 281 u. 282).

Die siebente und letzte Rede handelt von dem Vater. Hier wird von den Sätzen ausgegangen, daß die Macht das Seyn der Dinge bewirkt und die Intelligenz sie ordnet, und daran der Satz geknüpft, daß die Liebe Alles zu seiner Bestimmung führt. Es sind darum, wie der Herr Verf. S. 284 andeutet, drei Strahlen, welche von der höchsten Einheit des

unendlichen Wesens ausgehen, Macht, Intelligenz und Liebe.“ Wenn man im Universum die Güte Gottes sehen will, wendet man das Uebel ein. „Gott, sagt der Hr. Verf. S. 287, hat das Uebel nicht geschaffen: er hat das Verbrechen nicht in die Welt gebracht! Von ihm kommt die Freiheit, welche ein Gut ist, und das Uebel ist das Product der endlichen, sich gegen das Gesetz ihres Wesens empörenden Freiheit.“ Wenn man nach dem Zwecke der Schöpfung forscht, kann man sich nicht an die Stelle des letzten göttlichen Grundes aller Dinge setzen und in ihm den Zweck aller Dinge erschauen. Wir können dieses nur dadurch thun, daß wir uns an die Betrachtung des endlichen Geschöpfes auf dem Wege der Erfahrung halten. Das Gebet des Menschen spricht für den unwillkürlichen Glauben der Menschennatur an die Güte des letzten einen Princips aller Dinge (S. 306). Die Welt ist, wobei der Herr Verf. zugleich auf das Christenthum zurückweist, „aus Liebe“ geschaffen, und der Zweck der Menschen ist „die Glückseligkeit. Aber nur das „Leben in Gott,“ nicht „das Leben der Selbstsucht für sich“ ist das Leben wahrer Liebe und führt zum wahren Glücke.

Heiter und schön ist die Lebensanschauung, welche in religiösem Geiste S. 308 von dem Herrn Verf. also entwickelt wird:

„Der Kampf, der das Gewissen des Alterthums entzweite und auch noch das Gewissen unserer Zeit entzweit, da wo die Güte Gottes in der Natur und im Menschen verhüllt bleibt, der große Kampf zwischen Tugend und Glück hört auf, wenn wir begriffen haben, daß die Güte das Princip der Dinge, und dieß unser Ziel ist.“ . . . „Das Gewissen ist die Stimme Gottes und dieselbe Autorität, welche uns nach der Ordnung der Pflicht zuruft: Sey gut, fügt auch noch die Hoffnung bei: Und du wirst glücklich seyn. Glück, Pflicht, sind die beiden Aeußerungen des höchsten Willens; Liebe ist die Lösung des allgemeinen Räthsels. Deshalb ist es, so sehr auch der Gedanke in Staunen setzen mag, Pflicht, glücklich zu seyn. Das Symbol unseres Glaubens bei unserem Blicke nach Oben ist: Ich glaube

Güte, und bei der Einkehr in uns selbst ist das Symbol: Ich glaube an das Glück. Nicht an unser Glück glauben ist die Wurzel unserer Uebel, das ursprüngliche Elend, das alle unsere Leiden umfaßt." Refer. schließt mit dem Ausdrucke der vollen Achtung, welche dem Verfasser eines von so edlem Geiste getragenen Buches gebührt.

v. Reichlin-Meldegg.

Étude critique sur Maine de Biran par Oscar Merten. Namur. Typographie de Adolphe Wermael, fils. 1865.

Die Philosophie Frankreichs ist am Schlusse des 18ten Jahrhunderts der Sensualismus Condillac's. Ihm stellte sich im ersten Viertel des 19ten Jahrhunderts der moderne französische Spiritualismus entgegen, aus welchem zuletzt der Eklekticismus hervorging. Der Gründer dieses modernen Spiritualismus ist Maine de Biran, einer der bedeutenderen französischen Philosophen des 19ten Jahrhunderts.

„Der Einfluß, den Maine de Biran auf die französische Philosophie hatte, sagt der gelehrte Herr Verfasser, Professor am Athenäum zu Namur, ein Einfluß, den Royer-Collard und Cousin laut priesen, war bis jetzt wenig bekannt aus dem ganz einfachen Grunde, weil die bedeutendsten Schriften dieses Philosophen erst im Jahre 1859 bekannt gemacht wurden. Man kannte Maine de Biran vorher nur aus denjenigen Werken, welche Cousin sammelte und herausgab, und in denen der Verfasser noch nicht die ganze Kraft seiner Gedanken entwickelt. Man wußte auch, daß er in seinen letzten Jahren mit denjenigen Männern auf vertrautestem Fuße lebte, welche an der Spitze der philosophischen Zeitbewegung standen, und daß er einen großen Antheil an ihren Arbeiten genommen hatte. Da wir gegenwärtig noch mehr als bloße Zeugnisse besitzen, und der unermüdliche Eifer der Herrn Ludwig und Ernst Naville die Philosophie mit den bis zu ihrer Zeit ungedruckten Werken Maine de Biran's bereicherte, so scheint mir der rechte Augenblick gekommen zu

seyn, Rechenschaft abzulegen über die eigentliche Lehre Maine de Biran's und über den Einfluß, den er auf die französische Philosophie ausübte." Dies ist die Aufgabe der gegenwärtigen Schrift. Ernst Naville gab die genannten letzten Werke 1859 heraus, und schickte ihnen eine Lebensbeschreibung voraus. Einige Andeutungen hätten darüber wohl auch in dem vorliegenden Werke gemacht werden sollen, da die Philosophie Maine de Biran's von Zeit zu Zeit verschiedene Anläufe nimmt, denen aber doch ein Grundstreben Halt und Bestand giebt, wie etwa Schellings vielfach verschiedener philosophischer Gestaltung. Es scheint dies um so nöthiger, als die Zeit, in welcher Maine de Biran wirkte, die verschiedensten politischen und religiösen Formen annahm, und ein solcher Wechsel nicht ohne Einfluß auf die philosophische Weltanschauung bleibt. Maine de Biran wurde im Jahre 1766 zu Grateloup unweit Bergerac im alten Perigord oder dem Departement der Dordogne geboren. Er war schon vor der französischen Revolution Präfecturrath in seinem Departement, unter dem Kaiserreiche correspondirendes Mitglied des Instituts in Paris für die Abtheilung der Geschichte und alten Literatur und Deputirter seines Bezirkes für den gesetzgebenden Körper, nach der Restauration Mitglied der zweiten Kammer und Staatsrath, und starb am 20ten Juli 1824 zu Paris.

Der Herr Verf. hält sich, um den Uebergang dieses Philosophen von Condillac, dessen Anhänger er zuerst war, zu seinem eigenen spiritualistischen Systeme darzulegen, an die ersten von Victor Cousin herausgegebenen Werke desselben. Es sind dieses besonders die 1841 zu Paris erschienenen Oeuvres philosophiques in 4 Bänden. Der erste Band enthält die Schrift Maine de Biran's: Influence de l'habitude, und mit dieser beginnt der Herr Verf. seine kritische Darstellung. Man sieht in derselben die Herrschaft, welche noch Condillac auf ihn ausübte, und kann schon seine spätere Reform im ersten Versuche ahnen. „Wir besitzen, sagt er (bei Cousin I, 18) die Fähigkeit, Eindrücke zu empfangen. Dies ist das erste und vorzüglichste Vermögen jedes organisirten lebendigen Wesens; aber man muß in

dem Eindrucke das unterscheiden, was der Empfindungsfähigkeit (sensibilité) angehört, und was sich auf die freiwillige Bewegungsfähigkeit (motilité volontaire) bezieht, die empfindende und bewegende Thätigkeit, die Empfindung und Wahrnehmung unterscheiden." Doch sind beide Kräfte oder Fähigkeiten „in ihrem Ursprunge identisch." Die empfindende und bewegende Thätigkeit wird am deutlichsten im Tasten unterschieden. Ich fühle, empfinde, wenn die Haut berührt wird; ich taste, wenn die Haut den Gegenstand berührt. Die Thätigkeit zeigt sich unter der Gestalt einer Anstrengung (effort), welche ohne Widerstand verschwindet. Es gehört also nach Maine de Biran zur Empfindung nicht bloß ein passives Verhalten, ein Empfangen des Eindrucks, wie Condillac lehrt, so daß alles Denken nur eine umgewandelte Empfindung (sensation transformée) ist, sondern eine Gegenwirksamkeit von Innen heraus dem den Eindruck bewirkenden Gegenstande gegenüber. Ohne diese Fähigkeit einer entgegenwirkenden bewegenden Thätigkeit, geht der Eindruck des Gegenstandes verloren. Dieser Dualismus zeigt sich nicht nur beim Geschmack, sondern auch bei allen andern Sinnen. Nur durch diese Anstrengung von Innen, durch diese Gegenwirksamkeit gegen den einwirkenden Gegenstand erkennt sich das Ich als Ich. So gründet er die Erfahrungspsychologie. Er will nicht weiter gehen, als ihn das Gebiet der Thatsachen des Bewußtseyns gehen läßt. Er sagt nicht, wie Condillac, der Mensch ist seinem Wesen nach Empfindung, nicht wie Cartesius, der Mensch ist seinem Wesen nach Gedanke, sondern er sagt: „Das menschliche Bewußtseyn ist eine Thatsache, welche verschiedene Elemente enthält. Stellen wir diese Elemente in uns fest, ohne ihre Entstehung untersuchen zu wollen." Beobachtung derselben ist ihm die Hauptsache. Die psychologische Thatsache allein genügt ihm bald nicht mehr. Er will etwas Unverfängliches, den ursprünglichen Act, welcher das persönliche Bewußtseyn bildet, oder „die ursprüngliche Thatsache des innern Sinnes" (le fait primitif du sens intime S. 22). Er strebt nach der Lösung dieser Aufgabe in der Schrift von der „Zerlegung des Gedan-

kens“ (décomposition de la pensée), enthalten im zweiten Bande seiner von Cousin herausgegebenen Schriften. Er zerlegt den Gedanken in das empfindende und bewegende Element. Wir müssen darum die äußern und innern, die physiologischen und psychologischen Thatsachen betrachten, wenn wir ihre Einheit auffinden wollen. Mit dieser Unterscheidung kommt man auf die Trennung besonderer Kräfte, der Lebens- und der inneren bewegenden Kraft des Gedankens. Den letzten wirkenden Ursprung, gegenüber den einwirkenden Gegenständen, findet Maine de Biran in der freiwilligen Zusammenziehung (contraction volontaire), in welcher der Mittelpunkt des Gehirns einen Eindruck empfangen kann, welcher eine dadurch erzwungene Gegenwirksamkeit hervorruft, aber in welchem auch derselbe Gehirnmittelpunkt unmittelbar eine neue bewegende Thätigkeit beginnen kann, kraft der in seinem eigenen Innern empfangenen oder entstandenen Eindrücke“ (S. 30). So ist die Schrift von der „Zerlegung des Gedankens“ nur eine Schrift des Uebergangs in polemischer Stellung gegen den Condillac'schen Sensualismus und den Cartesius'schen Spiritualismus.

In seinen spätern Schriften hielt Maine de Biran diese seine philosophischen Ansichten selbst für unvollkommen und ungenügend. Sein neues philosophisches Glaubensbekenntniß spricht sich in seinem „Versuche über die Grundlagen (fondements) der Psychologie“ aus. Er hat es hier mit dem Gegenstande und der Methode dieser Wissenschaft zu thun.

„Alles das, sagt Maine de Biran in seinen letzten ungedruckten, von E. Naville herausgegebenen Werken (I, 36), was für uns existirt, ist uns nur als Thatsache gegeben, und es giebt für uns keine andere Thatsache, als insofern wir das Gefühl von unserer individuellen Existenz und von irgend etwas haben, das von ihr verschieden ist“ (S. 34) Die „wahre, einfache und erste Thatsache“ ist hier das „Ich“. Das Ich ist hier nicht als Substanz betrachtet, sondern als die „Kraft, welche gewisse Wirkungen hervorbringt.“ Es ist nicht ein abstracter Begriff der Kraft, sondern wir haben ein Gefühl derselben, ehe

wir noch einen Begriff davon bilden, das Gefühl einer Kraft, welche wir besitzen und welche als die unsere Wirkungen hervorbringt. Durch dieses Gefühl erkennen wir uns als Ursachen in Beziehung auf gewisse Wirkungen oder im organischen Körper hervorgebrachte Bewegungen. Die Thatsache der Ausübung dieser Kraft ist die „Anstrengung“ (effort). Diese Anstrengung ist eine Thatsache, weil die Kraft sich vom Körper unterscheidet, der ihr Gegenstand ist; sie ist ursprünglich, weil ohne sie keine Kenntniß möglich ist. Sie ist eine Thatsache des innern Sinnes, weil sie sich als eine solche innerlich ohne Hülfe irgend eines anderen Elementes als der sich dabei passiv verhaltenden Organe darstellt, sie ist eine feste und sich gleich bleibende Thatsache, denn sie ist die Thatsache einer einzigen und gleichen Kraft. Die wirkende Ursache des Ichs ruft im Geiste die Begriffe der Einheit, Einerleiheit, der Substanz hervor, aus welchen die Rationalisten aprioriſche Begriffe, die Sensualisten einfache Abstractionen der Empfindungen machen. Der wahre Standpunkt der Psychologie darf weder der einen noch der andern Schule zugehören. „Die wahre Psychologie muß in die ersten Elemente unserer geistigen Constitution eindringen, die innere Beobachtung und Erfahrung anwenden, und aus dem Innersten des Bewußtseyns die unmittelbare Empfindung der Causalität hervorholen, welche die Grundlage der Seelenwissenschaft seyn muß“ (S. 36). Wir müssen einen „Sinn über allen Sinnen“ in uns anerkennen. Was der äußere für die äußern Gegenstände ist, das ist dieser innere Sinn für die Thatsachen unseres Bewußtseyns. Es ist dieser Sinn das Vermögen frei eine Handlung zu beginnen, oder eine Reihe von Handlungen auszuführen. Die Wissenschaft des Ichs hat ihr Kriterium in sich, und nimmt es nicht von Außen auf. — Hiermit wird die Grundlage zum kritischen Spiritualismus im 19ten Jahrh. für Frankreich gelegt, welcher nicht mit den dogmatischen des Descartes, Leibnitz und Anderer zu verwechseln ist.

Der Herr Verf. spricht sich gegen Kants Kriticismus aus, weil dieser unvermittelt die zwei Gegensätze der Sinn=

lichkeit mit den Anschauungsformen des Raumes und der Zeit, und des Verstandes mit den Denkkategorien stehen ließ, und dadurch auf's Neue einen dogmatischen Idealismus schuf, und gegen die Schule der schottischen Moralphilosophen, weil sie nur Thatsachen ohne Zurückgehen auf die letzten Gründe nachweisen wollten. Der kritische Idealismus will die Substanzen nicht definiren, er beobachtet die innern Erscheinungen, er leugnet die Existenz einer Seelensubstanz nicht; aber sie ist ihm jenseits der Grenzen des Bewußtseyns oder des Ichs. Die Philosophie hat nach ihm keine andere Aufgabe, als die ursprüngliche Thatsache zu entdecken, den ersten Ring in der Kette der innern Thatsachen, die constituirende That nicht der Seele, sondern des Ichs.

Cousin und Jouffroy huldigten dieser Methode. Ihre Folge war der Eklekticismus. „Eklektisch" muß jede Methode seyn, die nach der Entdeckung der Thatsachen strebt. „Nur durch Hypothesen werden die philosophischen Systeme ausschließend; aber selbst ein ausschließendes System, das in der Wirklichkeit den Thatsachen nicht entspräche, würde keinen Grund zu seiner Geltendmachung haben, kein Mittel, sich verständlich zu machen, und würde sich selbst außerhalb des Gebietes der Vernunft stellen. Deshalb muß die Methode, welche sich rein auf das Gebiet der Thatsachen bezieht, abwechselnd die Aufmerksamkeit des Denkers auf eine derjenigen Klassen von Systemen ziehen, welche sich auf das Gebiet der Thatsachen beziehen, und daher allen Lehren mehr oder minder nach Maßgabe ihres Werthes gerecht werden, indem sie ihre positive Seite bestätigt, ihre negative verdammt. Das ist nicht eine willkürliche Auswahl zwischen den entgegengesetztesten Meinungen; es ist ein philosophisches Gleichgewicht, das Systeme an ihre rechte Stelle setzt, gegenüber der Gesammtheit der in unserem Bewußtseyn erscheinenden Thatsachen. Wer mit der Hypothese bricht, und sich auf das Zeugniß des Bewußtseyns beruft, arbeitet an der Zukunft der allgemeinen Vernunft und der wahren Verbrüderung der Gedanken."

Das „Gefühl des Ichs“ ist „die erste Thatsache der Erkenntniß.“ Wir erkennen diese Thatsache durch einen besonderen, den innern Sinn. Diese Thatsache ist eine solche, auch abgesehen von dem äußern sinnlichen Eindrucke. Man geht von dem „Gefühle einer Handlung oder einer gewollten Anstrengung“ aus. Das physische Organ des Sinnes der Anstrengung ist das System der Bewegungsmuskeln des thierischen Leibes. Der Muskel wird, wenn man das organische Leben beobachtet, durch irgend etwas gereizt, es erfolgt in ihm eine Empfindung, sie pflanzt sich zum Gehirn fort, und wird als etwas dem Ich Fremdes wahrgenommen. In der Anstrengung, zu wirken, ist keine Erregung. Die erste bewegende Bestimmung geht hier vom Mittelpunkte des Gehirnes aus, und wird durch die Nerven zum Muskelorgane fortgepflanzt. Dieser Mittelpunkt nimmt als Wirkung durch die Nervenfortpflanzung den Muskeleindruck wahr, den er als Princip selbst bestimmt. Das Ich erkennt und unterscheidet sich nun als Gegenstand der Anstrengung, weil etwas ihm Widerstand leistet. Die ursprüngliche Thatsache ist eine gewollte Anstrengung, untrennbar von einem organischen Widerstand oder einer Muskelempfindung, deren Ursache wieder das Ich ist (S. 48). Die Beziehungen des Empfindens und Bewegens sind verschieden, und doch ist das Wesen eines und dasselbe. Die Kenntniß des Ichs kann dabei vollständig von der Kenntniß des Universums getrennt werden. Es ist im Ich „eine überorganische Kraft (force hyperorganique) in natürlicher Beziehung zu einem lebendigen Widerstande.“ Die Fähigkeit des Zusammenziehens durch den Willen (contraction volontaire) ist von der Fähigkeit des Zusammenziehens durch die Muskel (contraction animale) so verschieden, als der freie Wille von dem Trieb. Die Idee der Freiheit stammt von dem Gefühle unserer Fähigkeit zu handeln, die Nothwendigkeit ist eine negative Idee; denn man kann sich nur leidend fühlen, wenn man sich als thätig erkannt hat.

Was die Leistungen des kritischen Idealismus betrifft, sagt der Herr Verf., nachdem er die Schwäche desselben, welche

er auf zwei verschiedene Grundkräfte bei aller Protestation gegen dieselben zurückführt, dargelegt hat: „Es ist Pflicht der Kritik anzuerkennen den unermeßlichen Dienst, welche die französische Schule der Sache der Philosophie leistete durch den unaufhörlichen Krieg gegen die Lehren des 18ten Jahrhunderts. Ihr allein gebührt der Ruhm gezeigt zu haben, daß der Sensualismus, auf eine gewisse Art von psychologischen Thatsachen gestützt, eine andere weit wichtigere Art derselben unbeachtet läßt, in welchen das thätige Element herrscht." Es gehört zu einer solchen Behauptung eine große Voreingenommenheit für Frankreichs Leistungen. In der Philosophie waren sie, wenn man Cartesius' erste Anregung ausnimmt, nie Epoche machend und entscheidend. Leibnitz hat in dieser Hinsicht allein für die späteren Forschungen, welche von Kant und seinen Nachfolgern ausgingen, mehr gethan, als die ganze französische Schule.

Ueber die Leistungen Maine de Biran's hat sich Jules Simon am 18. November 1841 in der Revue des deux mondes (S. 357) also geäußert: „Wenn unser Land der sensualistischen Schule, dem Materialismus und seinen verhängnißvollen Folgen entgangen ist, wenn die spiritualistischen Lehren zu Ehren kamen, so verdanken wir es Royer-Collard, Maine de Biran und Cousin. Es gab nur ein Mittel zur wirklichen Ueberwindung des Sensualismus, der Angriff auf seine Quelle, das Gebiet der Psychologie, um dieses der sensualistischen Lehre jeden Fuß breit streitig zu machen. Die welche nur seufzen und über die Unsittlichkeit des Materialismus klagen konnten, predigten nur und thaten nichts weiter. Nur Gründe können Recht behalten. Die Bezeichnung der Gefahr ist noch nicht ihre Vernichtung. Was soll auch der beredteste Protest gegen ein System? Was soll der Zorn gegen Thatsachen? Ein Mittel war nöthig; das Mittel konnte nur eine vollständige Psychologie seyn, welche Alles, was sie betraf, untersuchte und die nicht, wie die Philosophie Condillac's, das Unglück hatte, nur eine Seite des Menschen zu kennen, und gerade die am wenigsten bedeutende." ... „Eine einzige Aufgabe hat ohne Zweifel die Thätigkeit des

Geistes Maine de Biran's allein in Anspruch genommen; aber diese Aufgabe ist die der menschlichen Natur, die erste von allen Aufgaben. Es ist der eigenthümliche Charakter und zugleich die Ehre des Maine de Biran, daß er die ihm am meisten zusagende Aufgabe wählte, daß er diese einsamen Studien bis zur Leidenschaft liebte, daß er sie ohne Ermüden blos ihretwegen fortsetzte, ohne Bezugnahme auf seinen Vortheil, ohne einen Hintergedanken von Ruhm oder Glück. In unserer Zeit, wo die philosophische Bescheidenheit so wenig ausgeübt wird, wo kein armseliger Kopf existirt, der sich nicht geltend machen will, ist es ein großes Beispiel, welches das Leben dieses tiefen Denkers bietet, das er in der Zerlegung einer Thatsache des Bewußtseyns hinbrachte. Diese einzige Thatsache, für rohe Augen unwahrnehmbar und von geringem Werthe, diese Thatsache, so einfach und dem Anscheine nach so armselig, in Wahrheit aber so fruchtbar, genügte allein, einmal von dem Lichte jener geistvollen und beharrlichen Zerlegung Maine de Biran's umgeben, den Sturz einer damals noch herrschenden absoluten Lehre von der Intelligenz vorzubereiten, welche seit 50 Jahren keine Rivalin kannte, diese Thatsache genügte, um die Wiedergeburt der spiritualistischen Philosophie immer näher zu bringen" (S. 89 und 90).

In seinem Kampfe gegen das 18te Jahrhundert, mit welchem er im Anfange übereinstimmte, erhob sich Maine de Biran allmählig, und kam allein durch die Macht der innern Beobachtung zum ursprünglichen Act des Ichs, in welchem er das zeugende Princip der Psychologie erblickte. Auf dem Wege der empirischen Induktion konnte er unmöglich zu Gott kommen; darum fehlt dieser auch in seinen ersten psychologischen Schriften. Ganz anders verhält es sich mit seinen spätern Werken, namentlich mit den von E. Naville herausgegebenen. Sein „geheimes Tagebuch" (journal intime) ist in dieser Hinsicht von großer Bedeutung. Maine de Biran verläßt in ihm den ausschließenden Standpunkt des autonomen Ichs, und sucht die Versöhnung der entgegengesetzten Elemente der Bewegung und Empfindung

in Gott zu finden. Sein spiritualistisches System erhält jetzt einen religiösen Charakter. Er führt das ganze Leben auf die absolute Freiheit zurück. „Es ist nur ein allgemeiner Gedanke der Mittelpunkt aller Dinge, das Ziel aller äußern Handlungen, der dieses so vielfache und verworrene Leben zu **einem** Leben macht: Gott, die Tugend, das höchste Gut, die Pflicht" (S. 113). Seine Blicke gehen über die Wirklichkeit dieses Lebens hinaus und „erstreben hinter der Finsterniß des Todes das Licht der Unsterblichkeit." Er hat hier mit dem ältern Fichte einige Aehnlichkeit, der anfangs nichts als das Ich kannte, dann in seiner spätern oder verbesserten Wissenschaftslehre über das Ich hinausgehen und jenseits desselben das göttliche Leben erkennen wollte.

Die Natur des Menschen ist nach dieser spätern Ansicht Maine de Biran's, welche er in den Oeuvres inédites (im dritten Bande) niederlegt und von der er besonders in seinen Considerations sur les principes d'une division des faits psychogiques et physiologiques und in der Schrift: De l'apperception immediate handelt, eine gemischte. Von einer Seite hängt er mit dem thierischen Leben zusammen, von der andern Seite erhebt er sich zu Gott. Maine de Biran unterscheidet drei Eintheilungen der Wissenschaft vom Menschen. Die erste begreift die Erscheinungen des thierischen Lebens, die zweite die sich auf das eigenthümliche Leben des Menschen beziehenden Thatsachen; sie stellt den Menschen als denkendes und fühlendes Wesen dar, wie er den Leidenschaften des thierischen Lebens unterworfen und doch zugleich frei ist, aus eigener Kraft zu handeln, als moralische Person, als Ich, das sich kennt und alle andern Dinge, das verschiedene geistige Thätigkeiten äußert, welche alle ihr gemeinsames Princip im Bewußtseyn des Ichs oder in der dieses bildenden Kraft haben. Die dritte Eintheilung ist diejenige, welche der Philosoph seither dem Mysticismus überlassen zu müssen glaubte, wiewohl auch diese aus Beobachtungen hervorgeht, aber aus solchen, welche über die Sinne und die Empirie

hinausgehen und dennoch dem Geiste „nicht fremd erscheinen, der Gott und sich selbst kennt“ (S. 115).

Der Mensch hängt nach dieser spätern Ansicht Maine de Biran's durch die Sinne mit der Natur, durch den Geist mit Gott zusammen. Er kann mit der Natur eins werden (s'identifier), indem er sein Ich ganz in sie versinken läßt; er kann auch bis auf einen gewissen Punkt mit Gott, seinem wirklichen, einzigen, absoluten Gegenstande, eins werden. Doch ist das Versenken des Ichs, der Verlust des Gefühls des Ichs nicht die Vernichtung der Seelensubstanz, welche als solche trotz dem Einswerden des Ichs mit Gott fortdauert. „Wenn der Mensch sich in diesen Zustand erhebt, verlieren die Affecte und Leidenschaften ihre Herrschaft über ihn, er ist unaufhörlich von jener obersten Kraft begeistert, mit welcher er eins wird. Die Bewegung des Ichs zum Unendlichen, in dem es seine Freiheit verliert, wenn es sich mit der Quelle, von der es ausging, vereinigt, ist das mystische Leben.“ In diesen Zustand zu kommen, reicht die gewöhnliche Kraft der Seele nicht hin (S. 119). Sie hat eine Stütze außerhalb ihrer nöthig. Das ist das religiöse Gefühl, welches sich in uns nur durch Uebung entwickelt. Mystisch ist die Stelle in den Oeuvres inédites (III, 544, 549): „Unsere Thätigkeit ist uns gegeben, uns zu dem Aufsteigen zum göttlichen Lichte vorzubereiten, uns übertreten zu lassen von der Vernunft oder unserm eigenen Leben zur Liebe, die von Außen kommt und höher ist als wir. Die Vermögen, die dann in Ausübung kommen, sind geistige Anschauungen, Gottbegeisterungen, übernatürliche Bewegungen, wo die Seele, ihrem eigenen Leben entzogen, ganz unter der Thätigkeit Gottes und gleichsam in ihm aufgelöst ist.“ Cousin hat in seinen Vorlesungen über Philosophie vier Klassen von philosophischen Systemen unterschieden: den Realismus, den Idealismus, den Skepticismus und den Mysticismus. Da nun die Philosophie Maine de Biran's ebenso wie die Cousin's, eklektisch ist, so ist es natürlich, daß diese Philosophie jedem Systeme gerecht zu werden suchte. Maine

de Biran neigt insofern zum Skepticismus, als er der Vernunft das Recht absprach, in das Gebiet der Wesen einzudringen, er war Realist, da er äußere Erscheinungen annahm, die unserem Bewußtseyn fremd sind, Idealist als Vertheidiger der Selbstbestimmung des Ichs. So wurde er endlich durch religiösen Sinn, den er ebenfalls als eine Thatsache des Bewußtseyns betrachtete, dem Mysticismus geneigt.

Cousin suchte die Theorie des Eklekticismus durch die Lehre vom unendlichen Fortschritt zu begründen. Dadurch wird aber die Schwierigkeit nicht gehoben sondern nur hinausgeschoben (S. 133). Der Eklekticismus, dessen Heros Cousin war, erlischt allmählig in Frankreich oder wandelt sich in andere Gestalten um. Der „moderne Spiritualismus" ist die Frucht dieser eklektischen Philosophie. Von der positiven Philosophie, welche vom Glauben an Gott ausgeht, wird die kritische, die sich lediglich an die Thatsachen des Bewußtseyns hält, unterschieden. Die kritische Philosophie soll, wie der Herr Verf. will, neu begründet werden, die Systeme umstürzen, welche nur auf Hypothesen beruhen und auf Thatsachen keine Rücksicht nehmen. Der wahre oder vernünftige Eklekticismus hat zu zeigen, daß jedes der Systeme sich auf wirkliche Thatsachen stützt, und nur in seinem negativen Theile falsch ist. Niemals bildet ein bloßes Zusammen von Thatsachen eine Wissenschaft. Durch sich selbst sind die Thatsachen unverständlich. Die Principien dieser Thatsachen, die wirklichen Ausgangspunkte, alles das, was mit einem Worte uns unveränderlich und unbedingt erscheint, entgeht nur darum der philosophischen Begriffsbestimmung und steht nur darum über der Vernunft, weil diese Ausgangspunkte der Gegenstand einer aller Erfahrung vorausgehenden Gewißheit sind, eines „natürlichen Glaubens" der „allein die Wissenschaft möglich macht," und aus welchem „das persönliche Bewußtseyn alle seine Kraft schöpft." „Nicht das Ich, schließt der Herr Verf. S. 133, entdeckt Gott; aber aus Gott schöpfen wir das Licht, das uns zu dem gemacht hat, was wir sind. Es giebt nur ein Mittel, Gott am Ziele der Wissenschaft zu finden, wenn

man ihn an den Anfang derselben setzt. Man sucht ihn dann nicht, man findet ihn wieder."

v. Reichlin-Meldegg.

Antwort auf das Sendschreiben des Herrn Professor Dr. Rudolf Seydel.

Vom Prof. Dr. A. Zeising.

Geehrtester Herr!

Ihr im jüngsten Heft dieser Zeitschrift an mich gerichtetes Sendschreiben über die ästhetische Bedeutung des Proportinalgesetzes vom goldnen Schnitt habe ich mit lebhaftestem Interesse gelesen, nicht nur weil es mir selbstverständlich zur Freude gereicht, dieses weitgreifende wissenschaftliche Problem immer mehr auch von andern Forschern in seiner Wichtigkeit erkannt und von neuen Gesichtspunkten aus erörtert zu sehen, sondern ganz besonders weil darin wirklich eine neue, die Lösung wesentlich fördernde Auffassung des Gegenstandes enthalten ist. Ihre Definition des Schönen, nach welcher das Schöne „eine solche Durchdringung des Sinnlichen und Geistigen zu Einem organischen Ganzen ist, bei welcher das geistige Moment als der übergreifende und einende Factor erscheint, das sinnliche Moment aber nur die Erscheinungsmittel darbietet," fügt in der That zu den bisher an das Schöne gestellten Forderungen zwei mir neu und höchst beachtenswerth erscheinende Bedingungen hinzu, und die Art und Weise, wie Sie von diesen Bedingungen aus in streng logischer, ja mathematischer Folgerung mittelst weniger Sätze schließlich zu dem Nachweis gelangen, daß das zum Schönen nothwendige Verhältniß zwischen dem geistigen und sinnlichen Moment in ihm seinen sinnlich wahrnehbaren Ausdruck nur in dem Verhältniß des goldnen Schnitts zu finden vermöge, hat für mich etwas merkwürdig Ueberraschendes und Ueberzeugendes gehabt. Nur weil ich Ihnen zu zeigen wünsche, daß das meinerseits keine bloße Redensart ist, und ich vielleicht dadurch die Grundlage und das Endergebniß Ihrer Beweisführung auch An-

dern näher zu führen vermag, wollen Sie mir gestatten, dieser Erklärung noch eine nähere Darlegung des Gedankengangs folgen zu lassen, durch welchen ich selbst Ihre Idee mir anzueignen bestrebt gewesen bin.

Ich gehe dabei, wie Sie selbst, von Ihrer Definition aus. Diese verlangt vom Schönen in Uebereinstimmung mit dem Grundgedanken fast aller älteren und neueren Begriffsbestimmungen die Durchdringung eines geistigen und eines sinnlichen Moments zu Einem organischen Ganzen, fügt aber außerdem noch zwei ihr eigenthümliche Forderungen hinzu, indem sie ausdrücklich betont, daß innerhalb dieser gegenseitigen Durchdringung das geistige Moment einerseits als das e i n e n d e, andererseits aber auch als das ü b e r g r e i f e n d e erscheinen müsse. Dieser Forderung gegenüber ist die Frage zuläſſig, ob sie auch wirklich dem Wesen des Schönen, wie es sich in den thatsächlichen Erscheinungen darstellt, entsprechend ist. Ich glaube dieselbe mit Entschiedenheit bejahen zu müssen, und zwar auf Grund folgender Betrachtung.

Jedes der beiden zum Schönen nothwendigen Momente kann zunächst für sich allein, vom andern getrennt existiren. So isolirt sind sie beiderseits das Schöne noch nicht. Dem geistigen fehlt dazu das sinnliche, dem sinnlichen das geistige Moment. Als ein Beispiel für jenes kann man sich die einem schönen Kunstwerke zum Grunde liegende Idee vorstellen, so lange dieselbe nur im Geiste des Künstlers existirt und als solche noch jeder Durchbildung und Ausführung ermangelt; als ein Beispiel für dieses das zur Versinnlichung der Idee brauchbare Material, bevor noch dasselbe der Idee gemäß bearbeitet und gestaltet ist, also etwa einen rohen Marmorblock oder eine ungeformte Erzmasse. Oder will man lieber ein Beispiel aus dem Gebiet des Naturschönen, so kann man sich das geistige Moment unter dem sich jeder sinnlichen Wahrnehmung entziehenden Urkeim eines pflanzlichen oder thierischen Organismus vorstellen, so lange derselbe noch unentwickelt im Geist des Schöpfers oder im Schooß der allgemeinen Naturkraft schlummert, das sinnliche dagegen

unter dem Inbegriff der zu dessen Ausbildung nöthigen Stoffe, so lange dieselben noch von der organisirenden Kraft unvereinigt in Erde, Wasser, Luft und Aether zerstreut sind. In beiden Fällen ist das eine wie das andre noch nicht selbst ein Schönes, sondern sie besitzen nur die Fähigkeit, durch ihre Vereinigung ein solches zu werden. Um also das Wesen des Schönen näher zu erfassen, müssen wir beide soweit als möglich im Beginn, Fortgang und Endergebniß ihrer Vereinigung beobachten. Es fragt sich somit: Wie geht dieselbe vor sich? Welches der beiden Momente zeigt sich im Fortgang der Vereinigung als das eigentlich bestimmende? Und welches von beiden vollzieht auch den letzten Abschluß der Vereinigung?

Bezüglich des ersten der beiden von uns angeführten Beispiele unterliegt die Antwort auf diese Frage keinem Zweifel, denn es ist eine allgemeine und unmittelbar durch unser Bewußtseyn gebotene Erfahrung, daß bei dem Prozeß, durch den ein schönes Kunstwerk zu Stande kommt, niemals das Material, sondern stets die ursprünglich nur im Geist des Künstlers lebende Idee den eigentlichen Impuls giebt, daß ferner sie es ist, welche fort und fort bei der Wahl und Bearbeitung des Stoffes den Künstler leitet, und endlich sie im Wesentlichen auch die Form bestimmt, in und mit welcher der Künstler schließlich dieselbe möglichst vollkommen zum Ausdruck gebracht zu haben glaubt. Im Gebiet des Kunstschönen leidet also die Thatsache, daß der die Einigung beider Momente anregende, weiterführende und abschließende Factor das geistige Moment des Schönen ist, gar keine Frage. Im Reich des Naturschönen sind wir zwar mit den eigentlichen Vorgängen des Einigungsprozesses minder genau bekannt; doch so viel ist auch hier gewiß, daß ein solcher Prozeß überhaupt nur da zu Stande kommt, wo der an sich noch unversinnlichte Urkeim eines Organismus die erste Anregung dazu giebt, daß ferner dieser es ist, welcher die elementaren Stoffe zu sich heran und in sich hineinzieht und seinem Gattungs- und Arttypus gemäß gestaltet, und daß endlich auch das Resultat eines solchen Bildungsprozesses nur dann den Eindruck der

Schönheit macht, wenn wir gerade diesen generellen, ideellen Typus möglichst vollkommen in ihm ausgeprägt finden. Im Wesentlichen wird also auch hier die Einigung von dem ursprünglich als ideal oder geistig zu denkenden Momente vollzogen, und das sinnliche, materielle Moment erscheint ihm gegenüber im Anfang, Fortgang und Abschluß des Prozesses nur als das vom geistigen nach demselben umgestaltete Darstellungsmittel.

Entspricht, wie man kaum wird bestreiten können, diese Darstellung der Verhältnisse dem wirklichen Thatbestande, dann ist damit erwiesen, daß wirklich, wie die erste der beiden Zusatzbestimmungen der Definition verlangt, das geistige Moment zugleich das einende ist. Es bleibt somit nur noch zu erweisen, daß es sich, wie die zweite Zusatzbestimmung fordert, dem sinnlichen Elemente gegenüber auch als das übergreifende Moment verhält.

Auch dies macht keine Schwierigkeit, ja es folgt eigentlich unmittelbar aus dem, was so eben nachgewiesen ist. Was im Stande seyn soll, ein ursprünglich Anderes mit sich zu vereinigen, und zwar so zu vereinigen, daß es mit ihm zu einem organischen Ganzen d. h. zu einem ihm nicht bloß äußerlich Angefügten, sondern innerlich Einverleibten, zu einem ihm assimilirten Bestandtheil seines eignen Inhalts wird, muß nothwendig schon von vornherein diesem Andern an Kraft und Activität überlegen seyn, zugleich aber auch in seinem substantiellen Bestande eine solche Expansionsfähigkeit besitzen, daß es mit demselben den stofflichen Bestand des Anderen zu umschließen und eben dadurch aus einem ihm Aeußerlichen zu einem ihm Innerlichen, zu einem ihm gleichartigen Bestandtheil seiner selbst zu machen vermag; schließlich aber, wenn es diese Einigung — wie eben bei dem Schönen vorausgesetzt wird — wirklich vollzogen hat, muß es auch in seiner wirklichen Ausdehnung und Größe das ihm einverleibte Andere übertreffen, weil es dasselbe sonst nicht als einen in ihm aufgegangenen Bestandtheil seines Inhalts zu umschließen und eben dadurch ihm gegenüber

als das einende Moment zu erscheinen vermöchte. Schon daraus also, daß sich uns das geistige Moment im Schönen als das einende erwiesen hat, folgt mit Nothwendigkeit, daß es in Vergleich mit dem sinnlichen Moment auch als das übergreifende, ihm an Kraft und Umfang, intensiv und extensiv überlegene Moment erscheinen muß.

Abgesehen hiervon aber erhellt dies auch aus einer ganz einfachen Betrachtung des Schönen sowohl in seiner objectiven Beschaffenheit, wie in seiner Wirkung auf uns. Niemand wird leugnen, daß die ursprüngliche Idee eines schönen Kunstwerks, welche den Künstler zur Inangriffnahme desselben begeistert und fort und fort bei der Ausführung desselben geleitet hat, ein Moment von bedeutend größerer Kraft seyn muß, als das zu dessen Versinnlichung benutzte Material, welches sich vielleicht nie und nimmer von seinem Platz gerührt haben würde, wenn es eben nicht durch den selbst von der Idee getriebenen Künstler in Bewegung gesetzt wäre; und nicht minder einleuchtend ist, daß auch im vollendeten Kunstwerk gerade dann, wenn ihm wirklich das Prädikat der Schönheit ertheilt zu werden verdient, die innerliche, ideelle Bedeutung desselben stets als das prävalirende Moment desselben erscheint: denn wie stark auch die sinnlichen Elemente desselben auf uns wirken mögen, sie erhalten dennoch ihre ästhetische Weihe erst dadurch, daß sie zugleich in irgend einer Weise unser Gemüth ergreifen und zwar dergestalt, daß wir über diesem Eindruck auf unser Inneres die sinnliche Affection als solche kaum noch beachten. Offenbar also ist es nur der in dem Sinnlichen sich offenbarende ideelle Gehalt, welcher im schönen Kunstwerk als der Hauptfactor des ästhetischen Eindrucks erscheint. Außerdem aber ist noch Folgendes zu erwägen. Auch im vollendetsten Kunstwerk ist die reale Ausführung desselben der ihm zu Grunde liegenden Idee niemals vollkommen äquivalent; es bleibt von dieser, wie der Künstler nur zu sehr empfindet, stets ein nicht unbeträchtlicher Theil unausgesprochen, und es ist gerade eine kennzeichnende Eigenschaft der höchsten Kunstwerke, daß sie selbst über das in ihnen Erreichte

auf ein dasselbe Ueberragendes, Unerreichbares hinausdeuten. — Ganz dasselbe ist bei schönen Naturerscheinungen der Fall, die wir eben nur darum schön nennen, weil sie uns als möglichst nahe kommende, aber niemals es ganz erreichende Exemplificationen eines uns vorschwebenden Urbildes oder Ideals erscheinen. In beiden Gebieten also erweist sich das geistige Moment des Schönen wirklich nicht bloß als der einende, sondern auch als der übergreifende Factor desselben; das sinnliche Moment besitzt sonach ihm gegenüber nur die Bedeutung eines dem geistigen Moment dienenden Darstellungsmittels, und die Definition hat sich also in ihren beiden Zusatzbestimmungen als richtig erwiesen.

Es gilt nun, uns darüber klar zu werden, wie wir durch diese Definition Ihrem Vorgange gemäß zum Proportionalgesetz des goldnen Schnitts geführt werden. Suchen wir uns zu diesem Zweck von dem eben nachgewiesenen Verhältniß der beiden Schönheitsmomente, soweit dasselbe durch bloße Größenverhältnisse zu veranschaulichen ist, ein Bild zu entwerfen, so kann dies in einfach-schematischer Weise nur durch zwei gerade Linien geschehen. Denken wir uns diese, wie wir es oben bei Betrachtung der Schönheitsmomente selbst gethan haben, zunächst getrennt, so können wir uns dieselben beide von beliebiger Länge, z. B. wie zwei gleich lange, aber mit demselben Recht auch wie ungleich lange Linien, und die letzteren wieder von größerer oder geringerer Maaßverschiedenheit vorstellen, weil sie eben in dieser Geschiedenheit noch kein den ästhetischen Forderungen entsprechendes Maaß und Maaßverhältniß zu haben brauchen. Gilt es jedoch, beide dem Begriff und Wesen des Schönen gemäß zu vereinigen, so muß die Art und Weise der Vereinigung und namentlich das Verhältniß ihrer Maaße zu einander denjenigen Bedingungen entsprechen, die sich uns aus dem Begriff des Schönen als nothwendig ergeben haben, d. h. beide Linien müssen in ihrer Vereinigung nur noch ein *einziges* und zwar ein *organisches* Ganzes darstellen und die eine von ihnen, nämlich die das geistige Moment repräsentirende, muß dabei zugleich

als der **einende** und als der **übergreifende** Factor erscheinen. Machen wir uns aber klar, was dies eigentlich heißt und was daraus folgt, so ergeben sich daraus folgende vier Bedingungen:

1) Beide Linien müssen in ihrer Vereinigung in einer und derselben Richtung liegen, denn andernfalls würden sie sich, auch wenn sie in irgend einem Punkt vereinigt wären, noch als zwei verschiedene Linien auffassen lassen.

2) Ihre Vereinigung in gleicher Richtung darf aber nicht eine bloße **Aneinandersetzung** oder Summirung, sondern sie muß eine solche Zusammenlegung beider seyn, daß die eine **in** dieselbe hineinfällt: denn eine bloß äußerliche, additionelle Verknüpfung derselben würde weder dem Begriff einer innerlichen, organischen Vereinigung entsprechen, noch auch der Forderung genügen, daß die eine der beiden Linien zugleich als die **einende**, also die andre mit umfassende und in sich tragende erscheinen soll.

3) Die eine der beiden Linien muß **länger** als die andre seyn: denn nur in diesem Fall kann sie die andre wirklich **in sich** enthalten und zugleich als das über dieselbe **hinausragende** oder **übergreifende** Moment erscheinen.

4) Die Erfüllung der dritten dieser Bedingungen muß eine solche seyn, daß das aus der Vereinigung beider Linien entstehende Ganze auch in dem zwischen seinen unterscheidbaren Bestandtheilen bestehenden Größenverhältniß dem Begriff eines organisch-gegliederten Ganzen entspricht. Für organisch gegliedert kann aber ein Ganzes nur dann gelten, wenn es dasselbe, was es in dem wesentlichen Grundbestand seiner Totalität ist, auch in dem kleinsten seiner Bestandtheile ist d. h. wenn jedes seiner Glieder nicht bloß die Bedeutung eines im Ganzen enthaltenen Bruchtheils, sondern auch die Bedeutung eines das Ganze in verjüngtem Maaßstabe repräsentirenden Anologons des Ganzen besitzt und dieses dadurch documentirt, daß es selbst wieder Bestandtheile in sich schließt, welche zu ihm als **ihrem** Ganzen genau in demselben Abhängigkeitsverhältniß stehen, in welchem es selbst sich als Bestandtheil des höheren Ganzen zu diesem befindet. Demgemäß müssen die beiden Linien, welche in ihrer Vereinigung ein dem Begriff des Schönen vollständig genügendes Bild darstellen sollen, rücksichtlich ihres verschiedenen Maaßes sich so zu einander verhalten, daß ihre successiv nach der zweiten der obigen Bedingungen fortgesetzte Vereinigung für jede von ihnen eine dasselbe Verhältniß ausdrückende Untereintheilung, also eine genau der Gliederung des Ganzen entsprechende Gliederung der Theile zur Folge hat.

Gehen wir nun daran, uns diesen Bedingungen gemäß ein einfach lineares Schema zu entwerfen, so genügt zur Erfüllung der ersten Bedingung, zwei Linien op und pq, gleichviel ob dieselben von gleicher oder verschiedener Länge, so aneinanderzufügen, daß sie zusammen die gerade Linie opq bilden, die als solche = op + pq ist. Sollen aber außerdem auch noch die beiden folgenden Bedingungen erfüllt werden, so muß die eine von beiden länger als die andere seyn, und die kürzere ihrer ganzen Ausdehnung nach in die längere hineinfallen; auf die Größe ihres Maaßunterschiedes jedoch kommt noch nichts an. Dem entspricht offenbar das in den Figuren 1 u. 2 sich darstellende Schema, welches uns die Vereinigung der längeren Linie ab und der im einen Fall nur wenig, im andern Fall beträchtlich kürzeren Linie bc veranschaulicht: denn in beiden fällt das kürzere bc nach seiner ganzen Länge in ab hinein, so daß bc nicht bloß bc, sondern zugleich cb, d. h. ein ihm gleiches und mit ihm zusammenfallendes Stück von ab, dagegen ca das über bc hinausragende Stück von ab bedeutet, mithin das aus dieser Vereinigung entstandene Ganze abc seinem wahren inhaltlichen Werthe nach = ab + bc ist, obschon es seiner einfachen Extension nach (d. h. wenn man es sich nicht als das von a nach b und von b wieder bis c zurücklaufende abc, sondern einfach als acb vorstellt) nur mit seinem größeren Theil ab gleichartig zu seyn scheint.

Fig. 1, Fig. 2.

In diesem nur nach den drei ersten der obigen Bedingungen entworfenen Schema konnte die Größe der beiden zu einem Ganzen zu vereinigenden Linien ab und bc, welche das geistige und sinnliche Moment des Schönen repräsentiren sollen, noch völlig willkürlich angenommen werden, denn es ward nur verlangt, daß sie von ungleicher Größe seyen und der eine Theil als ein in dem andern enthaltener Bruchtheil erscheinen solle, ohne zugleich über den Grad des Maaßunterschiedes beider oder über das bestimmte Quotum, welches der kürzere Theil vom längeren Theil seyn muß, eine Forderung zu stellen. Hierbei aber kann, wenn der Begriff des Schönen in vollkommener Weise zum Ausdruck gebracht werden soll, nicht stehen geblieben werden; denn da das Schöne vor Allem eine organische Vereinigung seines geistigen und sinnlichen Momentes seyn soll, so kann das Bild einer Vereinigung, die zwar eine absolute Gleichheit der beiden Momente ausschließt, aber umgekehrt eine zwischen den äußersten Extremen sich bewegende, durch kein einheitliches Gesetz geregelte Verschiedenheit gestattet, unmöglich der vollständig befriedigende Ausdruck seines Wesens seyn; wir wer-

den daher das bisher von uns gewonnene Schema auch noch der vierten der oben aufgestellten Bedingungen conform machen müssen. Was dieselbe fordert, ist oben bereits gesagt. Es fragt sich also nur noch, wie sich ihren Forderungen gemäß unser Schema gestalten muß.

Die Basis dieser Forderungen bestand in dem Verlangen, daß sich jeder der Bestandtheile des Ganzen selbst wieder als ein Ganzes d. h. als ein Inbegriff von kleineren, in ihm enthaltenen Theilen erweisen solle. Diesem Verlangen entspricht, wenigstens theilweise, bereits das bishergewonnene Schema: denn indem ab und bc so vereinigt sind, wie es die Linie abc darstellt, erweist sich wenigstens der größere Theil ab nicht bloß als ein Bruchtheil vom Ganzen abc (sofern dasselbe = ab + bc ist), sondern zugleich als der Inbegriff der in ihm enthaltenen Abschnitte bc und ca; er läßt sich also diesen gegenüber selbst als ein Ganzes auffassen; außerdem aber erscheint er als ein Analogon des ursprünglichen Ganzen abc auch noch insofern, als ab in dieser Zusammenlegung wenigstens der einfachen Extension desselben d. h. der Linie acb gleichwerthig ist. Was also der größere Theil ab außerdem noch zu leisten hat, besteht nur darin: daß er sich auch in seinen Maaßverhältnissen als ein Analogon des Ganzen erweist, d. h. daß er den größern der in ihm enthaltenen Theile (also das vom kleineren Theil bc durchdrungene und ihm gleiche bc) als dasselbe Quotum seiner selbst erscheinen läßt, welches er seinerseits als Major des ihn in sich enthaltenden Ganzen abc von diesem ist.

Was aber heißt dies? — Offenbar nichts Anderes, als daß bc ebenso oft in ab enthalten seyn soll, wie dieses in abc d. h. in ab + bc. Dies aber ist eine Forderung, die ihren algebraischen Ausdruck in der Formel $\frac{ab}{bc} = \frac{bc}{ab + bc}$ findet, die ihrerseits wieder mit der Proportion $bc : ab = ab : ab + bc$ gleichbedeutend ist. Auf geometrischem Wege aber wird diese Forderung bekanntlich nur durch diejenige Theilung einer geraden Linie erfüllt, welche man den **goldnen Schnitt** nennt. Das in der Linie abc sich darstellende Schema entspricht also sämmtlichen aus dem Begriff des Schönen sich ergebenden Bedingungen nur dann, wenn in ihr der Punkt c, welcher das Maaß von bc bestimmt, eine solche Lage innerhalb ab hat, daß sämmtliche dadurch entstehenden Maaße und Maaßverhältnisse dem Gesetz des goldnen Schnitts entsprechen, wie es in Fig. 3. der Fall ist.

Fig. 3.
a
c
b

Hieraus erhellt, wie der Begriff des Schönen, genau gefaßt und vollständig entwickelt, selbst dazu nöthigt,

uns das Verhältniß zwischen dem geistigen und sinnlichen Moment des Schönen gerade nach diesem Verhältniß geregelt vorzustellen. Allerdings ist das im Bisherigen nur in Betreff des größeren, den geistigen Factor repräsentirenden Theiles nachgewiesen; aber nach der eigenthümlichen Beschaffenheit dieses Verhältnisses folgt, was weiter zu erweisen wäre, nämlich daß der kleinere Theil nach oben und unten hin wieder ein Analogon des größeren Theils, also indirect auch des Ganzen seyn muß, mit mathematischer Nothwendigkeit ganz von selbst und es bedarf daher hier keiner besonderen Darlegung.

Ob es mir gelungen, geehrtester Herr, in dem Vorstehenden die von Ihnen ausgegangene Idee so zu reconstruiren, wie es ihrer eigenen Anschauung entspricht und für die Lösung des beregten Problems förderlich ist, vermag ich selbst nicht zu beurtheilen. Jedenfalls werden Sie daraus erkennen, wie lebhaft mich Ihr Gedanke beschäftigt hat; ich muß aber hinzufügen, daß er noch in anderer Beziehung, als in der hier besprochenen, für mich von hohem Interesse gewesen ist, indem er im Wesentlichen mit einem Gedanken zusammentrifft, den ich schon seit längerer Zeit über das zwischen dem Idealen und Realen überhaupt bestehende Verhältniß, sowie über die Differenz dieses Verhältnisses von dem zwischen dem Subjectiven und Objectiven bestehenden Verhältniß mit mir herumgetragen habe. Sollte es möglich seyn, diesen Gedanken jemals zu ähnlicher Evidenz zu bringen, wie es Ihnen mit dem Ihrigen gelungen, so wird damit der in beiden sich bergende Grundgedanke an wissenschaftlicher Tragweite noch bedeutend gewinnen. Bis jetzt erscheint mir jedoch derselbe noch nicht zweifellos und ausgereift genug, als daß ich schon hier näher darauf einzugehen vermöchte. Mit vorzüglicher Hochatung.

München.

A. Zeising.

Druck von Ed. Heynemann in Halle.

Untersuchungen über verschiedene Aeußerungen des sporadischen Lebens.

Vom Grafen von Gobineau.

Zweiter Theil.

Die Alten dachten sich die Sprache als eine Erfindung des Menschen; es war ein nützliches Produkt seiner Industrie. Man fand nichts Widersprechendes in der Hypothese, daß der Urmensch kein anderes Mittel, um seine Empfindungen auszudrücken, als etwa ein kaum modulirtes Geschrei besessen habe, und noch dazu war derselbe nicht im Stande gewesen selbst ein so armseliges Werkzeug zu schaffen; sondern überrascht über die Aehnlichkeit gewisser Worte mit Lauten, welche außerhalb des Menschen entstehen, nahm man bescheiden genug an, unsere Altvordern seyen anfänglich stumm gewesen; hernach aber, als sie die Stimme der Natur vernommen, haben sie sich eine Sprache von Onomatopöieen gebildet. Die Griechen, die Römer, die Philosophen der beiden letzten Jahrhunderte haben sich diese Erklärung gefallen lassen.

Seit wenigen Jahren ist sie verworfen. Die Philologen haben gezeigt, daß man unmöglich dem Wörterbuch eine überwiegende Rolle in der Sprache einräumen dürfe. Die Wörter, sagen sie mit Recht, sind in der Sprache als der am mindesten wesentliche Theil zu betrachten. Es giebt keine Sprache die in der Form einer einfachen Wörterliste existirte. Die Wörter zwar geben den Sachen ihre Namen und bestimmen ihre Verhältnisse; aber die Erzeugung dieser Wörter an sich, ihr Zusammenhang, ihre Bewegung führen sich mittelst äußerst complicirter Bedingungen aus, wobei die phonetische Schätzung ihres Werthes keineswegs genügt, um ihr Geheimniß zu enthüllen. Man muß in diesem Studium außer der Beschaffenheit der Laute die Quantität, den Accent, die Bildung der Flexionen, die syntaktischen Formen beobachten, lauter Quellen langer Reihenfolgen

idiomatischer Phänomene, die nicht nur gar nicht von der Erfindung des Menschen abhängen, sondern die seine Phantasie überraschen, seinen Geist zur Lösung des Räthsels herausfordern. Ist man einmal wirklich hinter den Vorhang dieses Gebietes getreten, so enthüllt sich ein ebenso wunderbarer Anblick, wie der der Pflanzenwelt den Augen Linnés erscheinen mußte, und man muß bekennen, bisher den ungeheuren Organismus kaum geahnt zu haben, der nunmehr alle Sprachen der Erde mit einem Netze von Verwandtschaften und Beziehungen umschließt. Seit dieser Entdeckung ist die Philologie für die Philosophie der Geschichte eben so wichtig geworden wie die Geologie für die Erdkunde überhaupt.

Um sich auf die Höhe einer so erweiterten Frage zu stellen, ist zu sagen, und Jakob Grimm hat diesen Satz ausgesprochen, daß die Sprache als ein Resultat der inneren geistigen Kräfte anzusehen sey, die sich in einer Art phonetischen Abdrucks der Empfindungen unbewußt darstellen und ihre Wirkungen äußern.

Eine solche Lehre wäre von der epikureischen Schule beifällig angenommen worden. Einem heftigen Widerspruch aber begegnet sie in der Art, wie ihre Anhänger über den Grad der Intelligenz der neueren Zeit urtheilen. Diese Intelligenz denken sie sich als sehr überlegen und hoch hinausragend über die Intelligenz der vorangehenden Zeitalter. Hiernach wäre zu erwarten, daß die aus so vortrefflichen Geistern zwar unbewußt, aber doch auf dem Boden eigener Kräfte erwachsenen Sprachen einen Theil der väterlichen Ueberlegenheit in Anspruch zu nehmen hätten. Man müßte als erwiesene Thatsache annehmen, daß die Idiome der gebildeten Epochen sich immer vollkommener, als die der barbarischen, erzeigen. Dem ist aber nicht so.

Das Sanskrit, das alte Griechische, das Lateinische sogar, das Gothische sind mehr werth als unsere heutigen Sprachen. Jene alten Idiome zeigen vollkommenere und feinere grammatische Formen und damit eine überwiegende Menge von Ausdrucksmitteln, die für uns verloren gegangen sind. Die Annahme, daß die Sprache mit der Entwickelung der Bildung fortschreite,

stimmt so wenig mit der Wirklichkeit überein, daß vielmehr gerade das Gegentheil an der Geschichte des Französischen sich leicht erweisen läßt.

Im XII. Jahrhundert war die französische Syntax, das Flexionen-System, der Wortvorrath etwas ganz Andres und Vorzüglicheres, als es heute geworden ist. Jetzt ist die Periode steif, denn die Wörter können nicht mehr, ohne daß der Sinn verdunkelt würde, aus einer festgeregelten Anordnung heraustreten. Das Subjekt ist nur dadurch zu erkennen, daß es am Anfange des Satzes, das Objekt dadurch, daß es am Ende steht, keins von beiden aber hat noch Charakterzeichen, welche mit dem Wort selbst in eins verwachsen. Liest man dagegen irgend einen alten französischen Schriftsteller, so gewinnt man den Eindruck ungezwungener Kunstentfaltung. Die Freiheit der Inversionen, die Unabhängigkeit des Ausdrucks sind dort eben so groß wie die Knechtung der heutigen Sprache; damals besaß das Wort noch die geeigneten Mittel, um sich in seiner Rolle klar zu erkennen zu geben, und war nicht genöthigt, zu der schwerfälligen Aushülfe der Stellung und Sätze zu greifen. Was den Wörterreichthum anbelangt, so bietet sich heut zu Tage oft nur ein einziges Wort, um verschiedene Abstufungen und Schattirungen des Sinnes anzudeuten, während die alte Zeit außer dem fast vollständigen Wortvorrath von heute noch über eine reiche Fülle anderer Wörter, meist germanischen Ursprungs gebot, welche nunmehr aus den Gebrauch verschwunden sind. Die Bildung zusammengesetzter Wörter ist jetzt ungewöhnlich, ja fast unmöglich geworden; während sie einst sehr natürlich und häufig geübt war. Ganz ohne Erfolg haben die tüchtigsten französischen Hellenisten unserer Zeit versucht, den Homer in einer Weise zu übersetzen, daß die Physiognomie des Originals in den Hauptzügen erhalten bliebe. Dagegen konnte ein gründlicher Kenner der alten Sprache, Littré, mit größter Leichtigkeit die Verse des ionischen Dichters in den alten Dialekt, und zwar nicht in Form einer prosaischen Bearbeitung, sondern metrisch Vers für Vers übertragen. Ebenso hat schon

früher Paul Louis Courier darauf aufmerksam gemacht, daß der Styl des XVI. Jahrhunderts mit dem des Herodot besser als der Styl des XIX. übereinstimme.

Nach diesen unläugbaren Thatsachen ist man schwerlich berechtigt einen engen Parallelismus anzunehmen zwischen der Entwicklung der Sprache und der des Geistes. Und was ich über das Französische gesagt habe, findet sich ebenso auch bei andern Sprachen. Die blühendste sprachliche Epoche der Griechen ist die der Ilias; die größte Epoche des Sanscrits ist die der Veden; doch zeigten sich die Zeitgenossen der Ptolemäer und die des Wikramaditya ohne Zweifel an Bildung ungeheuer fortgeschritten gegenüber von den so wilden Achäern und den arischen Hirten der arischen Ebenen.

Diese Sätze sind so klar, daß man bei der augenfälligen Unmöglichkeit, sie zu widerlegen, sie zu umgehen getrachtet und behauptet hat, daß die modernen Sprachen, wenn sie auch nicht an Schönheit, Umfang, Lebhaftigkeit und Würde des Ausdrucks mit den ältern den Vergleich aushalten, doch alle diese Vorzüge durch die der Klarheit und eine bis dahin ungekannte Schärfe des Ausdrucks ersetzen. Sie sind männlich geworden, sagt man, und überlassen dem Kindes- und Jünglingsalter der Völker was eigentlich nur als Poesie anzusehen ist.

Schwerlich wird die allmähliche Entkräftung und Verarmung des Wortvorraths für einen Uebergang zur Klarheit und Präcision gelten können. Wie kann man eine ungeschickte Anhäufung von Artikeln, Pronominen, Präpositionen, Adverbien, die noch dazu oft durch conventionellen Zwang aus ihrem natürlichen, dem Sinne entsprechenden Zusammenhange gerissen sind, als der Klarheit der Rede günstiger betrachten und höher schätzen, als den Gebrauch eines einzigen Wortes, dessen zufällige Beziehungen durch Flexionen und Affixe mit der größten Regelmäßigkeit und unzweideutig bestimmt sind? Besonders auffallend ist die Atrophie beim Verbum, das doch ein so überaus wichtiger Theil der arischen wie der semitischen Sprachen, die nothwendige Bewegungskraft ihres Ganges ist. Die Merkmale

des tiefsten Verfalls liegen im Englischen, im Deutschen, im Französischen, im Vulgär-arabischen offen zu Tage. Hier hat sich kein Futurum, dort kein Präteritum mehr erhalten. Fast überall ist der Conjunctiv verschwunden und fast nirgends lebt eine passive Form fort. Um alle diese Zertrümmerung einiger Maßen zu verdecken, war man genöthigt seine Zuflucht zu einem plumpen Gerüste von Hülfsverben zu nehmen. Doch das genügt noch nicht. Die ihrer Endungen beraubten Verbalstämme müssen sich noch mit Pronominen helfen, um die Beziehung auf die Person zu bezeichnen, und so ist es im Deutschen soweit gekommen, daß das Conditionell mit fünf Wörtern statt eines einzigen ausgedrückt werden muß. Wie stimmt eine solche Schwerfälligkeit mit der Hypothese der Vervollkommnung? Wie sollte ein englisches Futurum, das durch die armselige Nebeneinanderstellung eines Pronomens, eines Hülfsverbums und einer trägen Wurzel zu Stande gebracht wird, einen deutlicheren Ausdruck gewähren, als das Lateinische unter seiner concreten Form? Ebenso verhält es sich mit den der Casusendungen beraubten Substantiven, mit den ihren Objekten gegenüber unmächtig gewordenen Präpositionen, kurz mit allen ehemals sich gegenseitig formell bestimmenden Wörtern, deren Function nicht gleich mit dem Laute in's Ohr fiel; jetzt sind sie vertrocknet und unfähig zu feiner Anordnung, und ihr Verständniß wird nur dadurch gesichert, daß ein gewisses Rangverhältniß mit Vortritt und Nachfolge unter ihnen waltet. Ein solcher Zustand ist doch nicht wohl ein Fortschritt zu nennen. —

Hätte der Culturfortschritt der Menschheit absichtlich einen so trauriges Ziel erreicht, so wäre in der That dieser Sieg nur zu bedauern. Die Unschuld der Cultur liegt aber am Tage. Sie hatte gar nicht das Vermögen, sich in dieser Hinsicht schädlich zu zeigen, denn in der That besitzt der Geist keine Kraft, um die idiomatischen Entwickelungen zu befördern oder zu hemmen. In allen Epochen, die sich für gelehrt erklären, hat man sich bemüht auf die Formen der Sprache einzuwirken, und doch ist nicht zu verkennen, daß diese Kühnheit immer sich auf einen

nur sehr engen Kreis beschränkt hat. Niemals hat sie sich an das Wesen der Sache gewagt, und doch sind solche Versuche, selbst in ihrer bescheidenen Abgrenzung fast immer gescheitert. Da das Französische als meine Muttersprache mir am vertrautesten ist, werde ich zur Prüfung dieser Sätze einen Blick auf die Umwälzungen dieser Sprache vom Anfange des XII. Jahrhunderts bis zum heutigen Tage werfen.

Am Ende der Feudal-Zeit war die Sprache so tief, wie die gesellschaftlichen Zustände, in Zersetzung und Verfall. Die im Volke selbst fast gänzlich erloschenen germanischen Elemente traten auch aus dem Wörterschatze und besonders aus der Grammatik zurück; nur sehr spärliche Reste sind davon noch hie und da übrig geblieben. Instinctmäßig war das Lateinische getragen von der Achtung einer meist aus den gallo-romanischen Colliberti entstandenen Bevölkerung; und es schien, als gebe es kein Hinderniß, um ihm den Weg zur gänzlichen Eroberung des Sprachgebiets zu sperren. Jedermann wünschte sein Eingreifen, jedermann glaubte es zuversichtlich ankündigen zu dürfen. Niemand fiel es ein, daß die keltische Grundlage, die germanischen Reste und noch so viele heterogene mit der romana rustica vermengten Elemente einen für die Kultur der ciceronianischen Feinheiten überaus widerstrebenden Boden ausmachten, und auf solche Art irre geleitet, versprach man sich einen leichten Sieg.

In erster Reihe dachte man sich die in der griechischen Wortbildung so hoch gepriesene Zusammensetzungsfähigkeit wieder zu erringen. Unlängst hatte man dieselbe von dem germanischen Stamme ererbt; aber man hatte sie zu Grunde gehen lassen und war nun nicht mehr im Stande, sie aufs neue zu erlangen, weil alle Substantiv-Flexionen verschwunden waren, und so zeigte sich die Agglutination unmöglich.

Auf gleiche Weise sucht man gewisse starke Sylben mit „o“ und „a“ weicher zu machen, indem man die Diphthonge „ai“ und „ei“ an die Stelle der einfachen Vocale setzte. Dieses Streben gelang bis zu einem gewissen Grade, weil solche Lautwechsel von jeher durch den Instinkt der Sprache gefordert wa-

ren; man sieht dieß durch die Schriftsteller des XII. Jahrhunderts bestätigt; sehr wahrscheinlich waren die aufgegebenen Vokale nichts andres als Anomalien, die vorübergehend aus irgend welchem Provinzialdialekte, etwa dem Picardischen, entnommen wurden.

Endlich beschloß man die Sprache mittelst einer unbegränzten Ueberschwemmung lateinischer französirter Wörter auszudehnen. Man setzte darein einen Ehrgeiz; und doch scheiterte dieses Vorhaben fast gänzlich, denn man kann heutzutage ohne große Mühe die auf diese Weise entstandenen und seit dem XVI. Jahrhundert eingeführten Wörter überzählen, sehr wenige vermochten sich zu erhalten.

Um die Zeit Malherbes' war die sprachliche Neuerungssucht sehr im Abnehmen. Man hatte die Unmacht gefühlt und erkannt. In diesem Gebiete hatten, wie in jedem anderen, die Fanatiker den Politikern den Platz geräumt. Anstatt die Sprache zu bereichern, was man nicht vermocht hatte, begnügte man sich mit dem Gedanken, sie zu reinigen. Nun fingen die im Namen des guten Geschmacks eingeleiteten Wörterverfolgungen an, die so gräulich von Baugelas und seinen spitzfindigen Anhängern geübt wurden, die das Wörterbuch entvölkerten, und am Ende die Poesie in solchen Schrecken versetzten, daß sie sich kaum und wie mit Zittern den Gebrauch von ungefähr zwei- oder höchstens dreihundert als untadelhaft angenommenen Wörtern gestattete. Nun war, wie es hieß, die Sprache fixirt. Um gut zu reden oder zu schreiben, waren nicht mehr Molière und Pascal als Meister und Vorbilder zu betrachten. Ihr Styl erschien derb und verwerflich. Voltaire allein durfte man nachahmen, weiter hinaus nicht streben. Als aber die Sprache der Revolution von 1793 hereinbrach, bewies sie kräftig und derb genug, daß die vorgebliche Fixirung der Sprache als eine Täuschung zu betrachten sey. Außerhalb jener Vermittelung pedantischer Anforderungen ist das heutige Französische entstanden, und wird morgen und übermorgen entstehen; es ist zu etwas geworden, was der menschliche Geist, so tiefblickend und berech-

nend er auch verfahre, in Ewigkeit nicht zu erreichen noch zu verhindern im Stande ist.

Ist der Geist der Kulturepochen als außer Stande, die Struktur der Sprachen, ihre Blüthezeit und ihren Verfall zu bemeistern, erkannt, so wird man vielleicht zu der Behauptung gelangt seyn, daß die Rohheit der barbarischen Zustände die richtige Entwicklung der Sprache hemme, und daß die auf der untersten Sprosse der geistigen Entwicklung befindlichen Völker nur mit entsprechend niedrigen Ausdrucksmitteln versehen seyen. Entschieden aber erheben sich die Thatsachen gegen einen solchen Schluß, dessen Unrichtigkeit schon in die Augen springt, wenn man sieht, wie der Finnländer in seinen Moräften und der Neger am Strande des blauen Nils schöne und unter dem doppelten Einflusse der Quantität und des Accents harmonisch construirte Perioden ausspricht. Prüft man den Bau der Dakota- und der Suahili-Sprache, so erfährt man, wie die erste den dem amerikanischen Stamme eigenen und mächtigen Apparat der Agglutinationen benutzt und wie die zweite mit der äußersten Bildsamkeit des Verbums, dem Vorrechte der melanischen und durch sie weiterhin der semitischen Sprachen, ausgestattet ist. Wie wäre anzunehmen, daß zwei tief herabgedrückte Rassen jemals so vollkommene, innerliche und für ihren Bedarf so ganz unnöthige Einrichtungen erfunden hätten und warum? Ist die Sprache nichts Anderes und Besseres, als ein phonetischer Abdruck des Cerebal-Processes, so kann sie unmöglich weiter, als der Zweck dieses Processes geht, getrieben werden. Man sieht aber, daß eine genauere Beobachtung zu einem andern, ja gerade zu dem entgegengesetzten Ergebniß führt. In ihrem Urzustande, oder außerhalb jedes scholastischen Einflusses stellt sich die Sprache mit einer oft prunkenden Ueppigkeit dar, und da die barbarischen Idiome meistens vollkommener als die der kultivirten Völker erscheinen, so müssen wir abermals bekennen, daß der menschliche Geist an den eigentlichen Modalitäten ihres Daseyns als unbetheiligt zu betrachten ist.

Der Geist, als Medium angesehen, ist der Punkt, auf

welchem die Sprache an's Licht kommt, aber keineswegeѕ von welchem sie hervorgebracht ist. In derselben Stunde, wo der Mensch zur Welt kommt, wird auch der Geist geboren und ebenso die Sprache. Wo ein Anfang des Menschen ist, da ist auch ein Anfang des Geistes, und überdieß ein Anfang des idiomatischen Wesens. Später in dem Verhältniß wie diese drei zusammengebundenen Existenzen in ihrer Entwickelung fortschreiten, überzeugt man sich, daß die Sprache die gleiche Geltung hat wie die Rasse, und wie diese und mit dieser nach einem besondern Typus sich bildet. So lange die Rasse in ihrer ursprünglichen Reinheit stehen bleibt, leidet die Sprache keine Abnahme und keine Veränderung. Sobald aber die Rasse eine Vermischung angenommen hat, folgt der Geist den Veränderungen auf dem Fuße, und ganz dasselbe geschieht mit der Sprache im Kreise der ihr eigenthümlichen Manifestationen. Es läßt sich keine weiße Nation aufweisen, die ein rein verbales Ausdrucks-System besäße; zum arischen Genius würde dieß nicht passen. Eine Neger-Bevölkerung wird niemals dem Substantiv die vorwiegende Rolle einräumen, es ist dieß das Zeichen der finnischen Sprachen. Wenn aber eine mit einer Neger-Gruppe sich vermählende arische Völkerschaft ihre geistige Beschaffenheit sich mit den der melanischen Rasse eigenthümlichen Zügen umformen läßt, verliert ihre ursprüngliche Sprache alsbald eine Anzahl der den arischen Sprachen zukommenden Eigenschaften, und empfängt in ihrer Syntax, in ihrem Wörterschatze und in ihren Lautverhältnissen mehr oder weniger beträchtliche Theile der melanischen Sprache. Den heftigen ungeduldigen Rassen kommt die Raschheit der Verbal-Bewegung, den phlegmatischen die Schwerfälligkeit der Substantivformen zu. Eine geregelte und gemäßigte Anwendung beider Seiten findet sich ausschließlich bei der weißen Varietät. Die drei Organismen aber sind nicht von dem menschlichen Geiste erfunden, und schwerlich würde jemand zu behaupten wagen, daß sie von diesem Geiste aufrecht gehalten oder verändert oder aufgegeben werden können. Die Sprachen sind nichts anderes, als aus sich selbst geformte und lebende Einwohner der von dem

Geiste constituirten Medien. Ich muß es wiederholen: die Sprache ist nicht außerhalb des Geistes zu suchen und zu finden, und unabhängig von den speziellen Formen des Geistes besteht sie nicht; aber sie ist ein ganz anderes Wesen als der Geist. Der Acarus der Eiche würde an den Blättern der Erle seine Nahrung nicht finden, der Acarus der Erle nicht an dem der Buche, und doch ist unläugbar, daß wenn auch der Baum dem Thierchen die Mittel seines Lebens reicht, er doch das Princip nicht geschaffen hat. Dieses Princip ist individuell und bleibt dem Medium gegenüber ein Aeußerliches. Ganz ebenso verhält es sich mit der Sprache. Außer dem Geiste des Menschen existirt sie nicht; aber als ein Produkt dieses Geistes darf sie darum doch nicht gelten. Sie ist als ein sporadisches, mit eigener Organisation versehenes Wesen zu betrachten. Die Ursache ihrer Struktur, ihrer Bewegung, ihrer Formen, aller dieser mit dem ihr nothwendigen Medium in Einklang befindlichen Eigenschaften ist ähnlich allen, den anderen Entitäten die individuelle Existenz verbürgenden Ursachen. Man kann die Sprache in ihrer Beziehung zu dem Geiste wie eine Schmarotzer-Pflanze betrachten; doch ist dann nicht zu übersehen, daß alle andere Wesen in Beziehung auf jedwede Bildung zu der gleichen Bezeichnung berechtigen; denn es existirt keines ohne ein Medium, und von einem Medium entnimmt alles Lebendige Nahrung und Lebenskraft. Diese allgemeine Einrichtung und die Unentbehrlichkeit des Mediums thut jedoch der Individualität der Existenzen durchaus keinen Eintrag.

Eine umständliche Anatomie der idiomatischen Wesen wird die Evidenz ihres eigenschaftlichen und individuellen Lebens über jeden Zweifel erheben. Ich darf mich hier vor in's kleinliche gehenden, aber doch überzeugenden Beobachtungen nicht zurückschrecken lassen. Vor Allem ist zu bemerken, daß keiner Sprache in ihrem Lautsystem die Gesammtheit aller möglichen Laute zu Gebote steht. In China und Indo-China zeigt sich die Armuth in dieser Hinsicht im höchsten Grade; und es bleibt keine Hülfe dagegen, als die nämlichen Töne auf der chromatischen Leiter

zu erheben oder zu senken. Durch dieses Mittel ist man im Stande die Laute zu vervielfältigen, und ungefähr die gleichen Resultate zu erreichen, wie wenn die Laute an sich mannichfaltiger wären. Andere und zwar europäische Sprachen, deren Lautsystem sonst reicher entfaltet ist, kennen doch den Spiritus Asper des Griechischen nicht; mehrere entbehren des Gebrauchs der starken Gutturale; die Zischlaute „sch" und „j" fehlen bei den einen, bei den andern der Nasallaut „en"; nur bei sehr wenigen ist das polnische l zu finden. Aus diesem Grunde sieht sich jedes Idiom gezwungen, beständig dieselben Laute zum Ausdruck grund-verschiedener Begriffe anzuwenden, was für das Ohr wie für das Verständniß nicht selten unbequeme Folgen hat.

Zwei verwandte Data sind noch hervorzuheben: erstens, dieselben Laute sind nicht überall identisch; zweitens, die Zusammensetzung der Laute regelt sich nicht überall nach denselben Gesetzen.

Was den ersten Punkt betrifft, so ist zu beobachten, daß es einem Fremden oft leicht gelingt einen in seiner Muttersprache gänzlich unbekannten Laut sich anzueignen, ein Franzose wird z. B. das englische „th" nicht allzuschwer richtig aussprechen lernen; aber fast unmöglich wird dieser Franzose die genaue Aussprache solcher Laute erreichen, die am häufigsten vorkommen und von denen er sich einbildet, daß das Aequivalent auch in seiner Muttersprache zu finden ist. Hört man aufmerksam der Rede eines Arabers zu, so gewahrt man bald, daß unter einem fast ganz gleichförmig gutturalen Tonvorrath nur sehr wenige Laute auftreten, die man genau mit den unsrigen identificiren darf. Sehr selten wird es dem Fremden gelingen, die Wörter auf eine den Eingebornen völlig befriedigende Weise zu wiederholen, und wenn man die Ursache dieses Unvermögens näher untersucht, so erkennt man bald, daß zwischen den angeblich ähnlichen arabischen und französischen oder deutschen Lauten, in Wirklichkeit eine Reihe mehr oder weniger greller Verschiedenheiten besteht, die man nicht in einer correkten Aussprache beseitigen darf, und deren Erfassen für den Fremden fast

eine unübersteigliche Schwierigkeit bleibt. Dadurch wird man zu dem Schlusse geführt, daß der scheinbar engste phonetische Raum eine unendliche Nuancen-Reihe enthält, in welche die schon entstandenen und die künftig noch etwa entstehenden Sprachen sich theilen und theilen werden, und daß keine dieser Sprachen die von einer andern verwendeten Nuancen jemals vollständig sich aneignen wird. Aus dieser unendlich-möglichen Zerstückelung des Lautes ergiebt sich hauptsächlich die phonetische Eigenthümlichkeit eines jeden Idioms.

Was nun die Verbindung der Laute anbelangt, so giebt es Sprachen, in welchen ein Wort ganz gut mit zwei aufeinander folgenden Consonanten anfangen kann. Im Spanischen geht dieß nicht an; die arabische Verwandtschaft verhindert es. Der Römer sagte: „statua, Plato;“ der Castilier muß „estatua“ und der Syrier „Aflatuu“ sagen. Anderswo hingegen, wie im Deutschen, beobachtet man nicht nur eine Möglichkeit, sondern sogar eine Vorliebe für das Zusammenstoßen zweier anlautender Consonanten. So drückt sich zwischen zwei Sprachen-Kategorien eine entschiedene und streng-gezeichnete Antipathie aus.

Oft kommen auch zwei Laute unmöglich zusammen. Das Griechische darf nicht zwei g verbinden, und wenn es mit fremden Wörtern zu thun hat, die eine solche Verbindung bieten, so verändert es das erste dieser g in n und spricht Ganges aus. Das Persische gestattet kein N vor einem B. Zwar schreibt man „panbeh“ Baumwolle, aber man spricht „pampeh“ aus. Die Araber gestatten nur zwei zu derselben Klasse gehörenden Lauten in einem Worte zusammenzustoßen. Man könnte eine lange Liste solcher Beispiele anführen. Da jedoch andere Idiome von solchem Widerstreben ganz frei bleiben, dagegen aber andere phonetische Unmöglichkeiten auffallen, wird der Beobachter gezwungen, die Existenz sehr verschiedener Bedingungen in der Bildung der Phonologie zu bekennen.

So lange die typischen Ursprachen sich in einer strengen Abgesondertheit erhalten konnten, behauptete sich die phonetische Organisation einer jeden als vollkommen absolut. Heutzutage

aber, wo nur gemischte Idiome bestehen, weil nur gemischte Rassen vorhanden sind, ist dieses ganze Gebiet in die größte Verwirrung gerathen. Die Phonologie jedes Idioms erscheint nun mit allerlei Anomalien befleckt, und anstatt des ursprünglichen Zustandes, wo diese Lautverhältnisse das kräftigste Mittel boten, um die treue Originalität und den individuellen Charakter der Sprache zu sichern und zu schützen, sind jetzt eben in dieser Verbindung die merkwürdigsten und schlagendsten Beweise der Mißheirathen und der Verderbniß zu suchen.

Die anfänglichen Sprachen, die man göttliche oder heroische nennen dürfte, kennen wir nur indirekt. So schön das Sanskrit und das Alt-Griechische uns in Vergleichung mit allen anderen heute bekannten Idiomen erscheinen möge, müssen wir doch bekennen, daß sie auch die Narben mancher Störungen erkennen lassen, und daß demnach ihre Reinheit keine vollkommene mehr ist. Verstümmelt sind bei ihnen die meisten Theile der Grammatik, und um hier nur der Lautlehre zu erwähnen, so finden sich Spuren in dem Griechischen, wonach das Digamma in Gebrauch war, obgleich die auf uns gekommenen Dokumente einen solchen Laut nicht mehr darbieten.

Doch ist die alte Kraft des Vokal-Systems, wenn auch angegriffen, doch nirgends gänzlich aufgegeben. Aus ihr schöpfen die Sprachen noch den plastischen Theil ihres Wesens. Man kann diesen plastischen Theil als ein das Idiom ganz und eng umwickelndes Zellgewebe betrachten, denn die Laute beweisen stets eine entschiedene Tendenz sich in ihrer Tonalität zusammenzudrängen. Es zeigt sich ein Drang sich möglichst zu harmonisiren, und so sagt man denn mit Recht von der einen Sprache, sie sey guttural, von einer andern, sie sey weich, von einer dritten, sie sey rauh, weil Gutturale, Labiale oder Aspiraten einen über jedes der bezeichneten idiomatischen Wesen sich erstreckenden Druck ausüben, und zwar so, daß alle Laute von dem vorherrschenden Laute angegriffen und gefärbt sind. Daraus ergiebt sich ein allgemeines Adhäriren. Sie kleben zusammen, bewahren aber doch die erforderliche Biegsamkeit ver-

möge der immer noch unter ihnen bestehenden Unterschiede, und bilden so eine Art Hülle, die sich dem Körper der andern sie umgebenden idiomatischen Elemente anschmiegt, sie isolirt und damit ungefähr dieselben Functionen übernimmt, wie das Zellgewebe der Haut bei allen organischen Körpern sie ausübt.

Wäre die Sprache als ein Ergebniß der geistigen Kräfte anzusehen, so würde sich eine solche Tendenz, die Laute zu harmonisiren, als ganz unlogisch erweisen. Die geistigen Schöpfungsagenien würden vielmehr darnach getrachtet haben, alle Laute streng zu unterscheiden, und zwischen den einzelnen den möglichst weiten Raum zu erhalten, es würden die am meisten contrastirenden Formen in jedem Idiom in Ueberfülle auftreten, man hätte die Mittel der Vervielfältigung so viel als möglich vermehrt. Es ist klar, daß die Lage der Sache in Wirklichkeit eine ganz entgegengesetzte ist. Die Rücksicht auf das für unseren Gebrauch Nützliche ist bei Seite geblieben, vielmehr wurde das Nützliche nur soweit angestrebt, als die Existenz des Idioms es erforderte, und in dem Sinne, um einem jeden sprachlichen Wesen eine abgesonderte Individualität zu sichern.

Durch den doppelten Einfluß der Quantität und des Accents wird die Neigung der Laute, sich unter dem Drucke des vorherrschenden Lauts zusammenzuschmelzen, merklich vermehrt.

Oberflächlich betrachtet, könnte die sich kraft einer Kombination der längeren und kürzeren Sylben bildende Quantität als ziemlich schlecht geeignet für diesen Zweck erscheinen; aber die Quantität ist überhaupt als die Wirkung eines Lautes auf einen anderen anzusehen, und daraus entsteht ein Druck und eine engere Verkettung der Laute. Sieht man z. B. in der lateinischen Prosodie, daß ein Laut nach der Stellung und in Rücksicht auf die folgende Sylbe kurz oder lang wird, so tritt hier offenbar Cohäsion ein, da eine Reaction eines Lautes über seinen Nachbarn und sogar zwischen ganz verschiedenen Wörtern stattfindet. Werden phonetische Gruppen wie am, em, um, sobald sie mit einem Vokale zusammenstoßen, sogleich elidirt und vernichtet, so erhellt daraus die Empfindlichkeit der Laute

und ihre Tendenz zur Combination. Die Quantität bringt das Alles klar zum Vorschein. In dem ersten der angeführten Fälle bestimmt der hervorgebrachte Druck eine wirkliche Veränderung in der Natur des Lautes. Denn ein gedehntes a hört auf lang zu seyn, und erhält dadurch einen andern phonetischen Werth. In dem anderen Beispiel zeigt sich die Wirkung noch kräftiger, sie schreitet vor bis zur Unterdrückung einer ganzen Gruppe, und gestattet dem darauf folgenden Vokale eine so wichtige Ausdehnung, daß dieser der Löthungspunkt zweier verschiedenen Wörter wird; „pulverem olympicum“ drängt sich zu „pulverolympicum“ zusammen.

Die cultivirten Sprachen wissen sehr wenig von der Quantität und von ihren Prinzipien. Das Lateinische genügt nicht, das Räthsel zu lösen. Was die neueren Idiome Europas betrifft, so hat die Abzehrung den höchsten Grad erreicht. Die deutsche Wurzel oder genauer die noch vorhandenen Wurzeltrümmer sind lang; werden aber mehrere dieser Trümmer zu einem Worte zusammengesetzt, so wird das Hauptwort lang, die andern erscheinen als kurz. Manchmal ist es schwer das Hauptwort als ein solches zu erkennen, dann wird nach dem Gebrauche, das heißt willkürlich, entschieden. Eine als Hülfsmittel gebrauchte und angehängte Wurzel wird kurz und alle Endungen sind es gleichfalls, obgleich sie an sich lang wären. Diese starke Anomalie rührt daher, daß die Quantität gewisse Funktionen des früheren, jetzt verschwundenen Accents zu übernehmen hat. Kurz im Deutschen ist die Anzahl der, in Rücksicht auf Quantität, schwankenden Sylben eine beträchtliche.

Im Englischen ist die in ihrer Art ganz analoge Willkühr noch ausgesprochener. Das Italiänische stellt sich dem Lateinischen sehr nahe, aber mit Uebertreibung. Das Französische besitzt kaum einige spärliche Reste einer überall so verwischten Eigenschaft. Niemals war es möglich, so wünschenswerth es auch seyn mochte, in dieser Sprache kurze oder lange Sylben zu entdecken, und die Analyse muß sich begnügen, einen Enklytismus zu beobachten, der auf die schwachen Sylben wirkt und

dieselben in den stärkeren verschwinden läßt. Doch ist zu beachten, daß ein solcher Zwang gerade den am meisten die Ankle- bung der Laute aufrecht haltenden Theil in dem Systeme der Quantität vorstellt.

Wünscht man sich die Quantität in recht lebendigem Zustande vor Augen zu stellen, so sind die am wenigsten vermischten, das heißt die am wenigsten verfeinerten Sprachen zu Rathe zu ziehen. Man überzeugt sich dabei, daß die Veränderungen in der Quantität einer Sylbe ursprünglich nicht nach der Stellung dieser Sylbe sich richten, wie es im Griechischen vorkommt, auch nicht nach dem mehr oder weniger hervorragenden Gewicht des mit dieser Sylbe in der Zusammensetzung verbundenen Sinnes, wie im Deutschen, sondern aus der in Vergleich mit andern benachbarten Lauten größeren phonetischen Schwere oder Leichtigkeit der Sylbe ist die quantitative Natur zu erkennen. Eine Sylbe ist lang, weil sie nicht ohne eine gewisse Anstrengung auszusprechen ist; andere stellen sich als kurz dar, obgleich sie anderswo als lang gebraucht werden, weil sie hier mit einem ihre Kraft übertreffenden phonetischen Elemente in Berührung gerathen. Ursprünglich also hat die Länge dem Lautsystem jeder Sprache angehört; es war dieß ihr charakteristisches Vorrecht. Mit der ethnischen Vermischung aber ist diese einfache und normale Einrichtung getrübt worden. Gattete sich z. B. ein arischer Dialekt mit einem melanischen, und zwar so, daß er sein Uebergewicht dabei nicht verlor, so blieb auch das Uebergewicht auf Seite der arischen starken Sylben, und in Folge dessen schwächten sich die melanischen, damit die Quantität aufrecht erhalten bleibe. Umgekehrt vollzog sich die Vermählung zwischen den schwachen Lauten der arischen und den starken der melanischen, und da alle so gepaarten Laute von der Neigung zur Harmonisirung getrieben waren, schwächten sich allmählich die arischen, um die Contraste zu vermindern. So erhält die Tochtersprache weit trübere und schwächere Elemente als die Elternsprache, sowohl in der Phonologie als in der Quantität. Zuerst konnte man in jeder dieser Sprachen vor ihrer Verbindung

leicht erkennen, warum eine gutturale Sylbe und warum eine labiale als lang zu betrachten waren, verwirrt aber wurde die Betrachtung in dem den gutturalen Charakter eines seiner Faktoren mit dem labialen des andern vermengenden Produkte. Es entsprang ein neuer Grundton und strebte nach der Durchführung einer der Töchtersprache geeigneten Phonologie. In dem Maaße als die Verbindungen sich vermehrten und in Folge dieser Vermehrung verwickelter wurden, haben die idiomatischen Generationen die verschiedensten Prinzipien in ihrem Schooße empfangen; das Abnorme hat überall um sich gegriffen und allmälig ist die Vertrocknung und Unfruchtbarkeit in den feinen Gebilden der phonetischen Quantität eingetreten.

Nicht nur war die Quantität für die idiomatische Anklebung von hervorragender Wichtigkeit, sie verlieh auch der Sprache eine besondere Schönheit. Auf ihr fast ganz allein war der poetische Ausdruck begründet. Nur von ihr und von der auf ihr beruhenden Assonanz sind die ältesten Dichtungen ausgegangen. Wäre es also rathsam anzunehmen, daß die Menschen Erfinder der Sprache seyen, so müßte man die Urgenerationen höchlich dafür preisen, daß sie die Idiome schon bei ihrer Geburt mit einem so mächtigen Werkzeug begabt haben, und, dem zu Folge, wären die gelehrten Epochen streng zu tadeln, daß sie dasselbe und zwar unter allen Zeichen lärmendster Bewunderung zu Grunde gerichtet haben. Schwerlich dürften sich Vorwände finden lassen, um eine solche Inconsequenz zu erklären. Mag man aber die Quantität als eine Schönheit, oder als einen energischen Factor der Anklebung unter den Lauten betrachten, so viel bleibt unzweifelhaft, daß sie dem Verschwinden entgegengeht, und der Tag wird kommen, wo sie nur noch eine historische Erinnerung seyn wird. Zwischen den reinen und halbreinen alten Sprachen, die sie vormals besessen haben, und den neueren Mischlings-Idiomen fanden häufige Uebergänge statt, und allmälig ist die Schwächung bis zu dem heutigen Grade heruntergesunken. Doch ist man noch im Stande, den früheren Bestand zu erkennen und zu erklären. Nicht so mit dem Ac-

cente. Dieser Theil der Phonetisation ist so vollständig aus dem Bereiche der cultivirten Sprachen verschwunden, daß man davon nur noch dürftige Vorstellungen erreichen kann.

Der Accent besteht in einem Erheben oder einem Senken der Stimmen über dem Laute, in der Art, daß, wenn man die Quantität mit der horizontalen Richtung vergleicht, der Accent mit der vertikalen in Verbindung gedacht werden darf. Es ist bereits nachgewiesen, daß der Accent einen fruchtbaren Einfluß auf die Laute ausübt, da er dem Chinesischen, neben anderen Sprachen, die sich auf demselben Boden bewegen, wichtige Ausdrucksmittel bietet. Seine Gesetze haben mit denen der Quantität Aehnlichkeit. Im Griechischen wird die Setzung des Accents durch den Rang der Sylbe bestimmt. Eigentlich nimmt ihn die Antepenultima für sich in Anspruch; ist aber die letzte Sylbe lang, so hat der Accent auf der Penultima zu stehen; in keinem Falle darf er weiter als auf die Vierte zurückgedrängt werden. Diese Theorie kommt jedoch nicht überall zur Anwendung. Gewisse finnische Idiome (und gerade auf diesem Boden behält der Accent eine hervorragende Rolle) lassen ihn von zwei zu zwei Sylben walten. Wahrscheinlich ist hier die Quelle zu erkennen, aus welcher das Chinesische seine Accent-Theorie entlehnt hat. Sowohl im Griechischen als in den gelben Sprachen ist bemerkenswerth, daß die Vertheilung der Accente immer die Schlußsylbe zur Basis nimmt und gegen den Anfang des Wortes rückwärts schreitet. Es ist dieß eine so seltsame Erscheinung, daß die bewußte Thätigkeit des Menschengeistes sicherlich nie auf diese Einrichtung verfallen wäre.

So schwebt der Accent denn über dem Gewebe der Sprache, ohne eigentlich einer Lautkategorie anzugehören, läßt sich eben so gern auf eine schwache Sylbe nieder als auf einen Grundton und vertritt somit die Stelle eines Gegengewichts der Quantität, combinirt sich aber auch unter Umständen mit dieser Kraft, da sich gleich zeigen wird, daß der Eintritt einer langen Sylbe am Ende des Wortes ihn in die Nähe dieser langen Sylbe zieht. Er verflicht sich sonach mit dem Zusammenhang

der vokalischen Bewegung und ist im allgemeinen nicht als ein accidentelles Phänomen zu betrachten. Seine Wirkung, wenn mit der der Quantität verbunden, verleiht der gesprochenen Rede eine Aehnlichkeit mit dem Gesange; sie nähert ihn der Melopöie und das Ohr empfindet davon einen kräftigen Eindruck. Es ist eine Art Musik, die sich vernehmbar macht außerhalb alles dessen, was wir Ausdruck nennen, launisch, wie unser Wille, doch ausdruckslos an sich, aber sie wird von echt organischen und ganz der Sprache eigenthümlichen Kräften erzeugt, und obgleich sie dem Menschen dargeliehen ist, vergönnt sie ihm doch kein Recht, sie nach Belieben zu verändern. Der geistigen Schönheit der Darstellung kann sie nichts zufügen noch entziehen. Für den Ausdruck der Empfindungen der Seele ist sie ohne alle Bedeutung. Auf alles Gesprochene ohne Unterschied erstreckt der Accent seinen natürlichen Reiz, der nichts gemein hat mit dem Geistigen, wohl aber mit gewissen rein physischen Verführungsmitteln zu vergleichen wäre.

Die auf die Phonologie wirkenden Eigenschaften der Quantität und des Accents machen also die ganze Hülle des idiomatischen Individuums, und, um die frühere Vergleichung zu wiederholen, seine Haut aus. Wir haben nun unsere Blicke in das Innere dieses Wesens zu richten. Nicht in allen Familien ist es ganz dasselbe und auf gleiche Weise constituirt, und nachdem wir schon gesehen haben, daß die Phonologie nicht überall dieselbe ist, und daß auch die Regeln der Quantität und des Accents abweichen, kann dieß nicht überraschen.

Mehrere Idiome zeigen eine Abneigung gegen den Gebrauch der Hülfswörter, Präpositionen, Adverbien, Artikel oder Partikeln. Andere wollen am wenigsten von den Verben wissen. Zum Bau ihrer Perioden ketten sie Substantiva und Adjektiva an einander durch Epenthesen und Umformungen der Auslaute und Anlaute, als verwendeten sie einen natürlichen Mörtel, durch den eine unbeschränkte Zahl sprachlicher Elemente zusammengebunden wird. Solche Sprache haben für die Affixe eine Vorliebe und aus diesem System entsteht ein Uebermaaß von Ag-

glutination, kraft deren Das, was anderswo einen ganzen Satz bilden würde, hier in ein Wort zusammenschmilzt. So sind die amerikanischen Sprachen, das Baskische, die finnischen und türkischen Dialekte mehr oder weniger entschieden dieser Bildungsform zugeneigt. Bei den letzteren scheint zwar der Verbal-Apparat vielseitig entfaltet zu seyn, bei eingehender Betrachtung aber zeigt sich bald, daß lediglich der natürliche Gang zur Agglutination den ungeheuren Mißbrauch der Vergangenheits-Participien und die Vermeidung des Relativ-Pronomens im Türkischen erkläre.

Eine ganz entgegengesetzte Stimmung stellt sich anderwärts dar. Hier nimmt das Verbum allen Raum für sich in Anspruch. Seine Formen schließen diejenigen des Substantivs aus. In diese Kategorie gehört das Arabische und die anderen semitischen Sprachen. Steht die Wahl offen zwischen einem die Sache oder die Idee direkt treffenden Substantiv und dem eine abstrakte Nebenbedeutung darstellenden Verbum, so ziehen die Idiome dieser Familie das letztere Ausdrucksmittel immer vor. Haben sie nöthig, einen vollen Sinn mittelst eines Attributs zu modificiren, so wählen sie dazu niemals das reine eine direkte Beschränkung der Bedeutung darbietende Adjektiv, sondern sie greifen nach einem einen allgemeinen Begriff in sich schließenden Particip. Das Türkische sagt: „Sen geldig-in gibi" wörtlich: „Deines Kommens Bild", das heißt: „Wie Du kamst"; zu dieser Ausdrucksweise drängt es die Nothwendigkeit, auf eine sozusagen materielle, plastische Weise die dem Angeredeten eigene Art des Kommens zum Unterschied von jeder andern Art des Kommens darzustellen. Hier spezialisirt die Sprache so viel als möglich, und ihr Genius verräth eine Abneigung gegen jede Erweiterung des Ausdrucks außerhalb der in ihrer gegenwärtigen Absicht gelegenen Objekte.

Das Arabische hingegen sagt: „er beging ein abscheuliches Ermorden", statt: „einen abscheulichen Mord". Der Geist des Zuhörers sieht sich damit vor den unumschränkten Ausdruck einer Handlung des Tödtens im Allgemeinen gestellt.

Der wirkliche Sachverhalt ist unvollkommen und dunkel bezeichnet; aber der Gedanke wird eben damit noch viel weiter getrieben.

In den Agglutinations-Sprachen besitzt das Substantiv fünf oder sechs Declinationen, und jede derselben entwickelt acht bis zwölf Casus. Daneben aber ist das Verbum so gut als ganz bedeutungslos. In den nach Art des Arabischen construirten Idiomen dagegen bleibt das Substantiv im Zustande eines unflectirten Rumpfes; selten wird es gebraucht, meist wird sein Platz von Verbalformen eingenommen. Im Verbum breitet sich der wahre Glanz der Sprache aus. Ohne den Nothbehelf der Hülfsverba sind dort Präterita, Aoriste, mehrere Imperative, nomina actionis und agentis, männliche, weibliche, neutrale Attributive, Singulare, Plurale, Duale in besonderen Formen vorhanden. Außer Activ, Passiv und Medium stehen elf, oder wenn man will, dreizehn Formen des Verbums zur Verfügung. Ein solches Verbum nimmt Alles zu sich, ist zu Allem gut und versorgt Alles. Während aber die Agglutinations-Sprachen mehrere Wörter gern in ein einziges zusammenpressen, hegt das semitische System dagegen eine auffallende Abneigung und isolirt mit besonderer Sorgfalt alle Wörter. Verbalflexionen bietet es in reicher Fülle; aber außerhalb derselben sind gar keine Modificationen erlaubt. Unter solchen Umständen bleibt die Syntax in Hinsicht auf die Künstlichkeit des Styls und seiner Bewegungen sehr beengt; der Schmuck der Rede beschränkt sich streng auf die Wahl von Wörtern, die für geschätzter gelten, weil sie seltener vorkommen, außerdem auf Allitteration, Doppelsinn, Reim und Rhythmus; die Sprache ist so steif angelegt, daß weiteres zu wagen nicht gestattet ist.

Eine dritte Sprach-Familie kommt jetzt zur Betrachtung, die Arische, und in ihr erscheinen die Uebertreibungen der beiden ersteren gemäßigt. Das geschwächte Verbum combinirt sich leicht mit dem entkräfteten Substantiv. Die Agglutination ist möglich, aber doch nicht ohne alles Maaß. Die Participien behalten ihren Rang, aber die Adjektive gleichfalls. Alles kann ohne

Streit neben einander bestehen, und mittelst dieses günstigen Gleichgewichts wird die Syntax eine der finnischen so wie der semitischen Natur gleich unerreichbare Freiheit und Fülle zu genießen befähigt. Der höhere Rang der dritten Familie ist also nicht in Abrede zu stellen.

Jedes Idiom schließt sich einer der drei Gattungen, die ich im Bisherigen beschrieben, an. Aber in Folge der vorhandenen Vermischungen ist nunmehr keine Sprache zu finden, die nicht antipathische und ihrer nächsten Verwandtschaft ganz und gar fremde Prinzipien enthielte. Mehrere halten sich zu gleicher Zeit an das Agglutinationsprinzip und jenes den europäischen Sprachen eigene vermittelnde System. Andere haben mit diesem letzteren die Verbal-Bewegung der Semiten mehr oder weniger verknüpft, und es liegt in der Natur der Sache, daß je länger das Geschlechtsregister einer Sprache ist, um so vermischter und unregelmäßiger und mit Anomalien getrübter diese Sprache seyn muß. Das Persische bietet ein auffallendes Exempel solcher Vermengung. Seiner Grundlage nach gehört es dem arischen Sprachstamme an; damit stimmt das Verbum, eine gewisse Anzahl Substantive und Adjektive, und ein guter Theil der Syntax. In manchen Einzelheiten aber erkennt man auch im Persischen sichere Spuren einer Verwandtschaft mit den finnischen Sprachen, und zwar z. B. an mehreren hierher entlehnten Wörtern, an einer besondern Hinneigung zur Epenthesis, an einer ausgesprochenen Tendenz zur Mäßigung der Verbal-Bewegung; bei alle dem rekrutirt sich die Sprache nicht ohne häufigen Widerspruch beständig durch eine Menge von Begriffsbezeichnungen aus dem Arabischen, und diese Ueberfluthung mit arabischen Elementen ist so groß, daß die Zahl der in das persische Lexikon aufgenommenen arabischen Wörter sich wohl auf nicht minder als zwei Drittheile des ganzen Wortvorraths beläuft.

Man fühlt wohl, daß im Allgemeinen die verbale, die substantive oder die vermittelnde Richtung keine andere ist, als der jeder idomatischen Familie nach ihrem Temperament eigenthümliche Bewegungs-Modus. Die eine dieser Gattungen ist

schwerfällig, die andere ist stürmisch, die dritte ist überhaupt thätig, handelnd. An einem sicheren Zeichen läßt sich die Richtigkeit dieser Classification erkennen: das tempus praesens entwickeln die gelben Sprachen regelmäßig und ohne Mühe; sie sehen sich aber nur durch die Vermittelung der Hülfsverba in Stand gesetzt, Präterita und Futura zu schaffen. In den schwarzen und den semitischen Sprachen zeigt sich vom Präsens nur eine dunkele Vorstellung. Dieses Tempus mit allen seinen Moden verwechseln diese Sprachen leicht mit dem Futurum, das seinerseits durch die Mehrheit der Aoristen sich sehr nahe zum Präsens hält. Das arische Gebiet besitzt das Präsens wirklich und nicht minder das Futurum und das Präteritum. Dadurch wird hier die Bewegung der Sprache eine regelmäßigere, besonnenere und festere. Da aber bei den drei Familien die Bewegung als ein innerer, von der eigenthümlichen Beschaffenheit einer jeden bestimmter und nach speziellen Gesetzen geregelter Trieb stattfindet, so ist sie unleugbar durch das individuelle, sporadische Leben vorhanden; denn ein sicheres Merkmal des Lebens ist jede dem Körper, in dem sie wirkt, nicht äußerliche und sonach wesentliche Bewegung. Ich lege auf diesen Punkt besondern Nachdruck, denn er ist das Wichtigste in der ganzen Frage. Man nehme für einen Augenblick diesen inneren sey es verbalen oder substantivischen Mechanismus in den Sprachen als abwesend an! In der That fordert der menschliche Geist nichts von diesem Apparat mit Nothwendigkeit; er würde ganz gut auch ohne ihn im Stande seyn, seine Bedürfniße zu befriedigen. Er würde sich leicht mit unflectirten, von Affixen bestimmten Wurzeln begnügen; ein Beweis davon liegt klar zu Tage in der heutzutage in allen Idiomen sichtbaren Neigung, sich zu einer solchen Vereinfachung zu bequemen. Es läßt sich dieß auch mit Recht als ein Zeichen der wachsenden Verderbniß betrachten. Der Gedanke leidet nicht; auch der Ausdruck bleibt kräftig; nur die Sprache an sich nimmt in Virtualität ab. Sie wird gedrückt, gestoßen und verletzt; sie geht nicht mehr mit jenem freien und festen Gange einher, den der volle Besitz ihrer ursprünglichen Trieb-

kraft ermöglichte. Sie wandelt nun auf künstliche, ihrem Organismus fremde und ihn entwürdigende Krücken gestützt. Doch, wie dem auch sey, sie lebt trotz jener Abgelebtheit, und wenn man untersucht, warum und auf welche Weise sie lebt und warum und auf welche Weise sie geht, so zeigt sich, daß sie nur dadurch lebt, daß sie kraft des verbalen oder substantivischen von ihr behaltenen Apparates die innere Bewegung und somit die Offenbarung ihres Lebens-Modus behält.

(Schluß im nächsten Heft.)

Morphologische Studien

von Prof. Dr. **Adolf Zeising.**

Vierter Artikel.

Der letzte Artikel dieser „Morphologischen Studien" schloß mit der Aufstellung des Satzes, daß die beiden dem Gesetz des goldnen Schnitts entsprechenden Zahlenreihen, nämlich die zu ihm aufsteigende (0 : 1 : 1 : 2 : 3 : 5 : 8 : 13 u. s. w.) einerseits und die zu ihm absteigende (1000 : 618 ... : 381 ... : 236 ... : 145 ... u. s. w.) andererseits, beide für die Gestaltung und Gliederung der organischen Gebilde eine regulatorische Bedeutung haben, jedoch mit dem Unterschiede, daß die erstere besonders den Bau der Pflanzen, die letztere dagegen den Bau des menschlichen Körpers regelt, jene also auf der untersten, diese auf der obersten Stufe der Mikrokosmenbildung herrscht. Dieses näher darzulegen und an wirklichen Thatsachen nachzuweisen wird daher unsere nächste Aufgabe seyn.

Bei den Pflanzen drückt sich das Proportionalgesetz am Evidentesten in dem von Schimper und Braun entdeckten und durch die Gebrüder Bravais, Naumann, Kunth, Silfverstråhle, Pringsheim u. A. weiter ausgebildeten Gesetze der Blattstellung aus d. i. in der Regel, nach welcher sich die Blätter um den Stengel herum oder, allgemeiner ausgedrückt, die Seitenaxen einer Pflanze um ihre Hauptaxe herum

ordnen. Dieses Gesetz beruht aber im Wesentlichen auf Folgendem. Denkt man sich vom untersten Blatt eines Stengels bis zum nächst höheren, von diesem bis zum dritten u. s. f. eine ununterbrochen-fortlaufende Linie, so stellt sich diese stets als eine um den Stengel herumlaufende Spirale oder Schraubenlinie dar. Auf dieser Schraubenlinie stehen also sämmtliche Blätter, aber nicht bei allen Pflanzenarten in gleicher Divergenz von einander, d. h. das Maaß ihrer Divergenz oder die Größe des Kreisbogens, durch welchen ein Blatt von dem nächst höheren getrennt seyn würde, wenn beide in einer und derselben horizontalen Ebene lägen, hat zu dem Maaße des ganzen Stengelumfangs nicht überall dasselbe Verhältniß.

Als das einfachste der überhaupt vorkommenden Verhältnisse stellt sich das zweigliederige dar, welches darin besteht, daß jedes nächst höhere Blatt seinem nächst tieferen diametral gegenübersteht, dergestalt daß erst das zweite unter den Folgeblättern senkrecht über dem Mutterblatt (Blatt 0), mithin das dritte Folgeblatt senkrecht über dem ersten (Blatt 1), das vierte senkrecht über dem zweiten, das fünfte senkrecht über dem dritten u. s. w. zu stehen kommt, und mithin zu einem vollständigen Cyklus*) der Schraubenlinie jedesmal zwei Blätter gehören, welche, wenn sie in einer und derselben Ebene stünden, einen Divergenzwinkel von 180° bilden und durch den sie verbindenden Durchmesser den Stengelumfang gerade in zwei gleiche Theile theilen würden. Dieser zweigliedrige Cyklus, in welchem die Divergenz der Blätter zum ganzen Stengelumfange im Verhältniß von 1 : 2 oder von $1/_2$ steht, kommt besonders bei solchen Gewächsen vor, welche stets zwei einander gegenüberstehende Blätter auf gleicher Höhe tragen und mithin die Vorstellung von

*) Unter Cyklus versteht man ein solches Quantum der Schraubenlinie, welches von irgend einem Blatte bis zu dem nächsten senkrecht über ihm stehenden Blatte reicht. Von ihm zu unterscheiden ist die Windung oder der Umlauf, worunter man nur ein solches Quantum der Schraubenlinie versteht, welches vom Ansatzpunkte des Mutterblatts bis zu dem nächsten senkrecht darüber liegenden Punkte der Schraubenlinie reicht, gleichviel ob auf diesem Punkte ein Blatt steht oder nicht.

zwei sich kreuzenden Spiralen erwecken z. B. beim Ahorn, Gaisblatt, Kreuzdorn, der Roßkastanie, Esche, den meisten Gramineen u. a. Man bezeichnet daher diese Blattstellung auch als die gegenständige Blattstellung.

An diesen zweigliedrigen Cyklus schließt sich zunächst ein dreigliedriger an, bei welchem das zweite Blatt von dem ersten, das dritte vom zweiten 2c. nur um $^1/_3$ oder wenn man, was nach Schimper aus wissenschaftlichen Gründen vorzuziehen ist, vom unteren zum nächst höheren Blatt den längeren der beiden möglichen Wege einschlägt, um $^2/_3$ des Stengelumfangs, also um einen Divergenzwinkel von 120 oder 240° entfernt ist, dergestalt daß erst das dritte Folgeblatt senkrecht über dem nullten oder Mutterblatt zu stehen kommt und mithin zu einem vollständigen Cyklus allemal drei Blätter gehören, welche — nach der von Schimper vorgezogenen Methode gerechnet — auf einer Spirale von zwei Windungen stehen. Diese Anordnung findet sich bei der Eller, der Espe, manchen Arten des Leins u. a.

Nächst ihr ist der fünfgliedrige Cyklus aufzuführen, bei welchem jedes folgende Blatt vom nächst vorangehenden um $^3/_5$ des Stengelumfangs, also um einen Winkel von 216° entfernt ist, dergestalt, daß erst das fünfte Folgeblatt wieder senkrecht über dem Urblatt zu stehen kommt und mithin zu jedem vollständigen Cyklus fünf Blätter gehören, welche auf einer Spirale von drei Windungen stehen. Nach diesem Verhältniß (5 : 3 oder $^3/_5$) sind die Blätter der Eiche, der italienischen Pappel, der Rose, des Apfelbaums u. s. w. geordnet.

Hieran reiht sich der achtgliedrige Cyklus mit einem Divergenzwinkel von $^5/_8$ des Stengelumfangs oder von 225°, zu welchem allemal 8 Blätter in 5 Windungen gehören. Dies ist die Blattstellung des Färbeginsters, des gemeinen Leins, der Lilie, der Stechpalme u. a.

Außerdem unterscheidet man noch einen dreizehngliedrigen Cyklus mit einem Divergenzwinkel von $^8/_{13}$ des Stengelumfangs oder $221^7/_{13}$° und 13 Blättern in 8 Windungen; einen einundzwanziggliedrigen mit einem Divergenzwinkel

$^{13}/_{21}$ des Stengelumfangs oder $222^{18}/_{21}$ Grad und 21 Blättern in 13 Windungen u. s. w.

Einer näheren Auseinandersetzung bedarf es nun weiter nicht, denn es ist schon hieraus ersichtlich, daß die Zahlen, in denen sich das Gesetz der Blattstellung ausdrückt, durchaus keine anderen sind, als die der recurrirenden Reihe 0 : 1 : 1 : 2 : 3 : 5 : 8 : 13 : 21 u. s. w., und daß mithin auch die Verhältnisse, welche bei den verschiedenen Pflanzenarten zwischen der Größe des die horizontale Divergenz der Blätter ausdrückenden Kreisbogens und der Größe des ganzen Stengelumfangs, und demzufolge auch zwischen der encyklischen Zahl der Windungen und der encyklischen Blattzahl bestehen, genau dieselben sind, wie die Verhältnisse zwischen den nächstaufeinanderfolgenden Zahlen der recurrirenden Reihe, und folglich, wie diese, sämmtlich um das Verhältniß des goldnen Schnitts oscilliren und demselben als dem ihnen vorschwebenden idealen Schlußverhältniß zustreben. Wie rasch sie sich demselben in der oben angeführten Stufenfolge nähern, erhellt aus einer Vergleichung der successiv genannten Divergenzwinkel mit dem genau dem Normalverhältniß entsprechenden Divergenzwinkel. Die Größe des ganzen Kreisumfangs beträgt bekanntlich 360 Grad. Theilt man diese Größe exact nach diesem Verhältniß, so kommen auf den Major 222,4922..., folglich nahezu 222,5 Grad. Um einen Winkel von dieser Größe würden daher die Blätter von einander divergiren, wenn ihre Stellung genau dem Normalverhältniß entspräche. Statt dessen divergiren sie bei Pflanzen mit der zweigliedrigen oder $^{1}/_{2}$ Stellung um einen Winkel von 180° und bei den folgenden Classen der obigen Reihenfolge nach um 240, 216, 225, 221,5, 222,8, 222,3 u. s. w. Grad. Bei der ersten Classe besteht also die Abweichung vom Normalverhältniß in einem Minus von 42,5, bei der zweiten in einem Plus von 17,5, bei der dritten in einem Minus von 5,2, bei der vierten in einem Plus von 2,5, bei der fünften in einem Minus von 1,0, bei der sechsten in einem Plus von 0,3, bei der siebenten in einem Minus von 0,2 Grad u. s. w. Die zwischen Minus und Plus hin- und

herschwankenden Differenzen werden also bei jeder höheren Classe beträchtlich geringer, so sehr daß sie von der sechsten Classe an kaum noch in das Bereich der Wahrnehmung fallen.

Da sich das Gesetz der Blattstellung keineswegs nur auf die Blätter im engeren Sinne, sondern vielmehr auf alle Theile der Pflanze bezieht, die sich als Metamorphosen des Blatts auffassen lassen, so offenbart sich die Bedeutung, welche die ihm zu Grunde liegende Zahlenreihe für den Pflanzenbau überhaupt besitzt, mehr oder minder klar ersichtlich noch in vielen anderen Erscheinungen, namentlich in den Ansatzwinkeln der Aeste und Zweige, in den Wirteln der Kelchblätter, Kronenblätter, Staubfäden und Stempel, in der Gestalt der Samengehäuse und Anordnung der Samenkörner (besonders deutlich an den Zapfen der Coniferen, den Früchten des Maulbeerbaums, der Sonnenrose ꝛc.), ja selbst in der Gliederung und Narvation der einzelnen Blätter, in den Kanten und Auswüchsen der Stengel, in der Gruppirung der Zellen und des Zellgewebes, in der Bedeutsamkeit, welche die ersten Glieder jener Reihe (0 ; 1 ; 2) als Zahlen der Samenlappen für die Eintheilung sämmtlicher Pflanzen in Akotyledonen, Monokotyledonen und Dikotyledonen besitzen, in dem Vorherrschen der Dreizahl in den Blüthentheilen der Monokotyledonen und der Fünfzahl in denen der Dikotyledonen, kurz in Allem, was von formbestimmenden Charakter ist; jedoch müssen wir hier auf eine nähere Darlegung dieser Verhältnisse verzichten.

An der menschlichen Gestalt documentirt sich das Proportionalgesetz in wesentlich anderer Weise. Erstens lassen sich nicht unter den Menschen verschiedene Arten und Classen unterscheiden, welche demselben in ähnlicher Weise, wie verschiedene Pflanzenarten nach einem bestimmten Grade der Annäherung, nämlich den fortschreitenden Verhältnissen der recurrirenden Reihe gemäß, mehr oder minder entsprächen, sondern alle Menschen stellen dasselbe im vollständig entwickelten d. i. ausgewachsenen und gesunden Zustande mit nahezu gleicher Genauigkeit dar, d. h. sie weichen zwar auch in sehr merklichen Modificationen von

einander ab; aber diese Modificationen sind einerseits nicht so starke, wie die, durch welche sich die Pflanzenarten unterscheiden, andererseits wird durch sie nicht der Grundplan der Menschengestalt, sondern nur die Ausführung desselben in einzelnen Theilen alterirt; sie vermögen daher zwar Unterschiede der Individualität, des Geschlechts, des Alters, der Familien, Nationen und Rassen, nicht aber wirkliche Artunterschiede zu begründen. Zweitens ist die Art und Weise, in welcher die Menschengestalt in ihrer Allgemeinheit das Proportionalgesetz darstellt, eine weit einheitlichere und systematischere als diejenige, in der es die Pflanzen thun, und bringt dieselbe zugleich weit offner und unmittelbarer zur Anschauung. Abgesehen nämlich von den möglichen Modificationen, auf die wir unten noch einmal zurückkommen werden, besteht dieselbe dem allgemeinen Grundplane nach in Folgendem.

Zunächst fällt die Theilung nach dem Verhältniß des goldnen Schnitts an der Haupteintheilung der Totalhöhe als der Hauptdimension des menschlichen Körpers, welche durch die zwischen Oberkörper und Unterkörper d. h. unmittelbar über dem Hüftkamm liegende Taille bewirkt wird, in die Augen. Bei jedem erwachsenen und normal gebauten Menschen entspricht nämlich mit ganz geringen Schwankungen die Höhe des längeren Unterkörpers dem Major, dagegen die Höhe des kürzeren Oberkörpers dem Minor der Totalhöhe, so daß, wenn man die Totalhöhe als 1 annimmt, das Maaß des Unterkörpers 0,618..., dagegen das des Oberkörpers 0,381..., also dort 618, hier 381 bis 382 Tausendstel beträgt.

Hienächst macht sich dasselbe Eintheilungsprincip an der Eintheilung dieser beiden Haupttheile bemerklich. Der Unterkörper nämlich zerfällt nach demselben in die längere Oberschenkelpartie (vom Hüftkamm bis zur schmalsten Stelle zwischen Knie und Wade) und die kürzere Unterschenkelpartie (von da bis zur Sohle), von denen jene das Maaß des Majors (381 Tausendstel) diese das des Minors (236 Tausendstel) besitzt. Der Oberkörper dagegen gliedert sich in die längere Rumpfpartie (vom

Hüftkamm bis zur schmalsten Stelle zwischen Kopf und Schultern) und die kürzere Kopfpartie (von da bis zum Scheitel), dergestalt daß die erstere dem Maaß des Majors mit 236, die letztere dem des Minors mit 145 Tausendsteln entspricht.

Ganz in derselben Weise manifestirt sich sodann derselbe Modus der Eintheilung in der Ober- und Unterschenkel-, wie in der Rumpf- und Kopfpartie, indem jede derselben wiederum in zwei ungleiche Theile, die sich wie Major und Minor zu einander verhalten, getheilt wird, nämlich die Oberschenkelpartie durch das Schamende in die Unterleibs- und Lendenpartie mit 145, resp. 236 T.; die Unterschenkelpartie durch das Wadenende in die Unterbein- und Wadenpartie mit 145, resp. 90 T.; die Rumpfspartie durch die Herzgrube in die Brust- und Oberleibspartie auf 145, resp. 90 T.; und die Kopfspartie durch den Orbitalrand in die Unterkopf- und Oberkopfspartie mit 90, resp. 55 Tausendsteln.

Ganz ebenso verhält es sich nun auch mit den solchergestalt gewonnenen acht Abtheilungen. Auch sie gliedern sich nach demselben Verhältniß; eben so deren Unterabtheilungen und die Abschnitte dieser u. s. w. u. s. w., kurz es giebt keinen bemerkbaren Abschnitt der Totalhöhe, dessen Maaß nicht einer der Größen entspräche, welche durch consequent fortgesetzte Division und Subdivision der Totalhöhe gewonnen werden, wie man daraus ersehen mag, daß z. B. die Stirn-, die Nasen- und die Untergesichtspartie jede 34, die Kopfhaar- und Kehlkopfspartie jede 21, die Unterkieferpartie 13, und die Oberkieferpartie (Nasenbasis bis Mundspalte) 8 Tausendstel der Totalhöhe beträgt. Auch die Abtheilungen der Arme, Hände und Füße, sowie die verschiedenen Dimensionen und Abschnitte der Breite und Tiefe regeln sich nach demselben Verhältniß, ja selbst die Formen und Maaße der inneren Organe lassen mehr oder minder deutlich erkennen, daß das Theilungsprinzip nach dem Verhältniß des goldnen Schnitts den Bau des ganzen menschlichen Körpers beherrscht, wie denn in einer besonderen Schrift des Prof. Dr. Hagen („Der goldene Schnitt in seiner Anwendung auf Kopf-

und Gehirnbau, Psychologie und Pathologie" Leipzig 1857) durch eine beträchtliche Anzahl von Messungen und Wägungen nachgewiesen ist, daß namentlich die Organe des Empfindens, Wollens und Denkens in ihren Maaßverhältnissen des Kopfs und der Wirbelsäule, wie in den Gewichtsverhältnissen des Gehirns und Rückenmarks den gedachten Verhältnissen entsprechen.

Der Bau der Pflanzen und der Bau des Menschen folgt also im Allgemeinen und Wesentlichen demselben Gesetz, aber beide in sehr verschiedener Weise. Suchen wir uns nun diese Verschiedenheit zwischen den niedrigsten und höchsten der mikrokosmischen Gebilde möglichst klar zum Bewußtseyn zu bringen, so zeigt sich, daß dieselbe vorzugsweise in folgenden Punkten besteht:

1) Bei dem Menschen beruht die proportionale Gliederung auf einer gesetzmäßigen Eintheilung der an sich idealen Axen, insbesondere der vertikalen Axe der Totalhöhe; bei den Pflanzen auf einer gesetzmäßigen Eintheilung des horizontalen Stengelumfangs; dort also auf einer Regelung des inneren Gerüstes, hier des äußeren Umrisses.

2) Bei dem Menschen wird nach den Proportionalmaaßen der Abschnitte der Höhenrichtung das Maaß der horizontalen Ausbreitung bestimmt, bei den Pflanzen wird umgekehrt die Gliederung der Höhenaxe (d. i. des Stammes oder Stengels) durch die Eintheilung der horizontalen Ausbreitung geregelt.

3) Bei dem Menschen stellen sich die proportionalen Größentheile, weil sie auf der Eintheilung einer geraden Linie beruhen, als einfache Längenmaaße, bei den Pflanzen dagegen, weil sie aus einer Eintheilung des Kreisumfangs hervorgehen, als Maaße von W i n k e l n oder K r e i s a u s s c h n i t t e n dar.

4) Bei dem Menschen ist das Maaß der Höhenaxe, wonach die Größe der proportionalen Theile bestimmt wird, ein variables, bei den Pflanzen hingegen die Größe des Kreisumfangs, wonach die Größe der proportionalen Winkel bemessen wird, eine unveränderliche Größe, nämlich nicht die wechselnde Größe, die von der Größe des Durchmessers abhängt, sondern die con-

stante, welche bei allen Kreisen 360 Grad beträgt. Bei den Pflanzen ist daher auch die Größe der proportionalen Winkel, in denen die Axen der Blätter von einander divergiren, eine constante d. h. von der wechselnden Größe des Stengelumfangs unabhängige und lediglich durch das der Blattstellung einer bestimmten Pflanze zum Grunde liegende Verhältniß bedingte. Beruht z. B. die Blattstellung auf der Eintheilung des Stengelumfangs nach dem Verhältniß 1 : 1 $^1/_2$: $^1/_2$, so wird der Divergenzwinkel bei allen Stengeln, wie dick oder dünn sie auch seyn mögen, stets 180° betragen; und ebenso, wenn der Theilung das Verhältniß $^1/_3$: $^2/_3$ zum Grunde liegt, stets 240°, oder wenn nach dem Verhältniß $^2/_5$: $^3/_5$ getheilt ist, stets 216° u. s. w. Bei der menschlichen Gestalt richtet sich dagegen die Größe der proportionalen Abschnitte nach der Größe der Totalhöhe. Beträgt diese z. B. bei einem Menschen 60 Zoll, bei einem anderen 66 Zoll, so wird zwar das Verhältniß zwischen Oberkörper und Unterkörper bei beiden dasselbe seyn, nämlich 0,618 . . . : 0,381 . . ., aber die Maaße als solche werden der Differenz der Totalhöhe gemäß von einander differiren, bei dem ersteren z. B. wird die Höhe des Unterkörpers nur 37,08 . . ., bei den letzteren dagegen 40,58 . . . Zoll betragen.

5) Bei dem Menschen wird die an sich ideale Eintheilung der Axen durch die sie von Anfang an umschließende und mit ihnen sich ausdehnende, also zu ihnen stets wie Aeußeres zum Innern sich verhaltende Umgränzungsfläche in Form von Ausbauschungen und Einziehungen, welche den Contouren der Oberfläche den Charakter von Wellenlinien verleihen, wahrnehmbar gemacht. Bei den Pflanzen hingegen wird die an sich gleichfalls ideale Eintheilung des Stengelumfangs umgekehrt durch die anfangs innerhalb der Umgränzungsfläche liegenden, sodann aber aus derselben nach außen hervorbrechenden und hierdurch sich selbst zum Aeußern machenden Axen zur Erscheinung gebracht. Bei dem Menschen erscheint daher die das Gestaltungsgesetz ausdrückende Gliederung als eine solche, bei welcher sich das Aeußere dem Innern gemäß gestaltet; bei den Pflanzen dagegen

als eine solche, bei welcher das ursprünglich Innere selbst das Aeußere durchbricht und dadurch sich selbst in ein Aeußeres verwandelt, dessen Inneres in gleicher Weise aus ihm hervorbricht u. s. w.

6) Die Gliederung des Menschen ist daher ihrem ganzen Wesen nach Beziehung des Aeußern auf das Innere; die Gliederung der Pflanzen dagegen Auflösung des Inneren in Aeußeres; jene mithin Idealisirung des Realen, diese Realisation des Idealen. Bei der menschlichen Gestalt erscheint das Aeußere mit dem Innern von vornherein in befreundetem, eine gegenseitige Ergänzung erzielendem Verhältniß; es bildet mit ihm zusammen ein Ganzes, es ist das, was es ist, nicht für sich, sondern immer nur als Ausdruck des in ihm sich bethätigenden Innern. Bei der Formation der Pflanzen hingegen erscheinen Aeußeres und Inneres noch wie im Mißverhältniß; der Drang nach Entäußerung überwuchert stets den Trieb der Rückbeziehung des Innern auf sich selbst; statt das Aeußere nach sich zu bestimmen und zu einer Reflexion auf das Centrum seines Seyns zu nöthigen, schießt hier das Innere selbst über sich hinaus und löst sich in ein Aeußeres auf.

7) Die proportionale Gliedernng des Menschen ist daher eine vom Ganzen ausgehende und innerhalb des Ganzen nach einem ihm und den Theilen gleich gerecht werdenden Verhältniß das Maaß der Theile bestimmende Division und Subdivision; die Gliederung der Pflanzen dagegen eine vom Einzelnen ausgehende, von Glied zu Glied fortschreitende, das Ganze außer sich suchende Progression oder Assertion. Bei dem Menschen ist daher das Normalverhältniß, welchem beide folgen, von vornherein Prinzip, bei dem Pflanzen dagegen nur Ziel der Gestaltung; kurz es bestätigt sich, was wir an die Spitze dieser Auseinandersetzung setzten, daß der Pflanzenbau das Proportionalgesetz in Form der aufsteigenden Reihe 0 : 1 : 1 : 2 : 3 : 5 : 8 : 13 u. s. w., die menschliche Gestalt dagegen in Form der absteigenden Reihe 1000 : 618 : 381 : 236 : 145 u. s. w. darstellt.

Hieraus erhellt nun zugleich, welchen Vortheil es gewährt,

die Verhältnisse, auf denen die eigenthümlichen Formen der mikrokosmischen Erscheinungen beruhen, als mehr oder minder genaue Realisationen des von mir aufgestellten Normalverhältnisses zu betrachten: denn es gewährt unstreitig eine weit höhere wissenschaftliche Befriedigung, wenn man erkennt, daß sich sowohl die niedrigsten, wie die höchsten der uns bekannten mikrokosmischen Gebilde nach einem und demselben Verhältniß gestalten, und daß die wesentlichsten und wichtigsten ihrer formellen Unterschiede nur auf der verschiedenen Art und Weise beruhen, in welcher sich die einen und die anderen zu diesem Verhältniß verhalten, nämlich darauf, daß die Pflanzen von minder vollkommenen Verhältnissen zu ihm aufstreben, die Menschen dagegen unmittelbar von ihm ausgehen und nur in feineren Modificationen von ihm abweichen, als wenn man genöthigt ist, die Formen der verschiedenartigen Gebilde auf radical-verschiedene Verhältnisse zu reduciren, ohne im Stande zu seyn, ihre Verschiedenheit aus einem gemeinsamen Prinzip abzuleiten. Noch erhöht aber wird der wissenschaftliche Werth der hier niedergelgten Auffassung dadurch, daß die durch sie nachgewiesenen formellen Unterschiede der Pflanzen und Menschen im innigsten und engsten Zusammenhange mit dem ganzen Wesen und Charakter derselben stehen: denn sie sind augenscheinlich nichts weiter als die Folgen des zwischen beiden bestehenden Grundunterschiedes, welcher sich darin ausspricht, daß der Mensch der vollendete, die Pflanze dagegen der im Werden und in der Entwicklung begriffene Mikrokosmos ist, daß jener den Grundtrieb der Organisation, die Gegensätze von Einheit und Verschiedenheit, Gesetz und Freiheit harmonisch zu vereinigen, in sich zum Abschluß bringt, diese dagegen hiezu den ersten Anlauf macht, und daher einerseits noch enger und fester an die anorganische Natur und die Verhältnisse der anorganischen Bildungen gefesselt ist, andererseits in maaßloserer Weise dem Triebe in's Freie und Unendliche hinein folgt. Daher ist die Pflanzengestaltung einerseits gebundener, andererseits ausschweifender; ihre Gebilde nähern sich in der Anlage mehr der strengen Re-

gelmäßigkeit der mineralischen Gebilde; in der Ausführung dieser Anlage aber gehen sie maaßloser als die Menschengestalt nicht nur über das Gesetz der Regelmäßigkeit und Symmetrie, sondern auch über das ihnen als Ideal vorschwebende Gesetz der Proportionalität hinaus.

Zwischen den Pflanzen als den mindest vollkommenen und den Menschen als den meist vollkommenen unter den Mikrokosmen stehen die Thiere, es läßt sich daher a priori schließen, daß sie auch rücksichtlich der Art und Weise, wie sie das Proportionalgesetz in ihren Formen darstellen, einerseits über die Formation der Pflanzen hinausgehen, andererseits die der Menschen nicht in gleich vollkommenem Grade wie diese erreichen werden; und so ist es in der That. Die Gliederung der Thiere ist weder eine solche, daß man bei ihnen, wie bei den Pflanzen, sagen könnte, diese Classe oder Species suche bei ihrer Gestaltung mit mehr oder minder Consequenz das Verhältniß 1:1, jene das Verhältniß 1 : 2, eine dritte das Verhältniß 2:3 u. s. w., kurz eines von den Verhältnissen zwischen den nächstzusammenliegenden Gliedern der recurrirenden Reihe darzustellen; noch auch ist sie von der Beschaffenheit, daß man bei irgend einem Thiere eine mit gleicher Genauigkeit und Beharrlichkeit, wie beim Menschen, nach dem Normalverhältniß ausgeführte Eintheilung und Untereintheilung seines Totalmaaßes nachzuweisen vermöchte; vielmehr schwanken die thierischen Bildungen zwischen beiden Gestaltungsweisen dergestalt, daß sie dieselben mehr oder minder frei mit einander confundiren oder combiniren, und es läßt sich mithin von ihnen nur so viel behaupten, daß im Allgemeinen die niederen Thierbildungen mehr dem Gestaltungsprinzip der Pflanzen, dagegen die höheren mehr dem Kanon der menschlichen Gestalt folgen. Je niedriger die Thiere entweder auf der Stufenleiter der Thiere überhaupt oder innerhalb einer bestimmten Classe, Ordnung u. s. w. stehen, um so mehr zeigt ihr Bau Verhältnisse, die entweder dem Verhältniß der absoluten Gleichheit oder dem einer maaßlosen Verschiedenheit nahe stehen, also solche, die unter den Verhältnissen

der reducirenden Reihe am weitesten vom idealen Schlußverhältniß entfernt sind; je höher dagegen die Stellung ist, die ihnen absolut oder relativ anzuweisen ist, um so mehr zeigt ihre Formation Verhältnisse, welche mehr oder minder genau dem Normalverhältniß entsprechen und der Ansicht Vorschub leisten, daß dieses Verhältniß für sie bereits die Bedeutung des Gestaltungsprinzips habe, wenn auch nicht in so vollkommener Weise, wie bei dem Menschen. So begegnet man unter den Infusorien, Zoophyten, Quallen, Radiaten, Entozoen, Annulaten, Mollusken u. s. w. einerseits sehr vielen kugligen, cylinderförmigen, kurz nach dem Prinzip der Gleichtheilung angelegten Bildungen, andererseits nicht minder solchen Formationen, bei denen zwischen den unterscheidbaren Theilen, z. B. zwischen der Centralkörpermasse und ihren Ausstrahlungen, zwischen Rumpf und Gliedmaaßen, zwischen Kopf und Leib u. s. w. sehr extravagante Mißverhältnisse bestehen, wie z. B. bei den Rhizopoden die fadenförmigen Fortsätze oft von der zwölffachen Länge ihres Körpers sind, ja bei vielen der untersten Thierarten irgend einer der Theile, die an höheren unterschieden werden, ganz und gar verschwindet, also der übrigen Masse gegenüber auf Null reducirt erscheint. Umgekehrt zeigen Thiere der höheren Classen, namentlich solche, die uns vorzugsweise als wohlgebildet erscheinen, z. B. das Pferd, der Hirsch, der Hund u. a. das Proportionalgesetz in ihrem Bau schon in sehr systematischer Weise ausgebildet, dergestalt daß man bei ihnen durch eine fortgesetzte Eintheilung ihres Totalmaaßes nach dem Normalverhältniß mehr oder minder genau die Maaße ihrer wesentlichen Glieder gewinnt. Mit gleicher Exactheit und Consequenz, wie beim Menschen, ist freilich die proportionale Gliederung bei keinem Thiere durchgeführt; und dieses war schon darum nicht möglich, weil kein Thier in einer seiner Dimensionen ein so entschieden ausgeprägtes Totalmaaß besitzt wie der Mensch in seiner Totalhöhe, mithin auch das vollkommenst gebildete Thier der Grundbedingung einer streng einheitlichen, vom Ganzen ausgehenden Gliederung ermangelt.

Daher besteht zwischen der Thier- und Menschengestalt trotz ihrer sonstigen Gleichartigkeit der wesentliche Unterschied, daß jene es nicht zu einer wirklich durchgreifenden Uebereinstimmung der Verhältnisse bringt, sondern auch in ihren vollendetsten Typen noch merkliche Spuren der Disharmonie zeigt, während der menschliche Typus gerade in der vollkommenen Harmonie der Verhältnisse diejenige Eigenschaft besitzt, die das Menschengeschlecht, wie in anderen Beziehungen, so auch in morphologischer Rücksicht über alle Thierarten erhebt.

Selbstverständlich existirt auch im Menschengeschlecht kein einziges Individuum, in welchem der menschliche Typus mit der vollkommenen Harmonie seiner Verhältnisse vollkommen realisirt wäre, sondern wie im Pflanzen- und Thierreich weichen auch hier die Einzelgebilde mehr oder minder von der Idealgestalt des Geschlechts ab, jedoch, wie wir bereits oben ausgesprochen haben, nicht entfernt in demselben Maaße, wie die einzelnen Pflanzen und Thiere von dem allgemeinen Pflanzen- und Thiertypus. Während daher diese nach ihren stärkeren Abweichungen in eine Masse von Arten und Gattungen zerfallen, welche mehr oder minder streng von einander gesondert und keiner geschlechtlichen Mischung, die eine dauernde Fortpflanzung zur Folge hätte, fähig sind, theilen sich die Menschen vermöge ihrer schwächeren Abweichungen nur in verschiedene Familien, Stämme, Nationen und Raçen, die unter sich sämmtlich nur eine einzige Art bilden, und deren Unterschiede möglicherweise sämmtlich aus dem Grundunterschiede der beiden Geschlechter und deren verschiedenen Alters- und Culturstufen hervorgegangen sind.

Auch diese Unterschiede werden in ihrer charakteristischen Bedeutung am schärfsten und klarsten erfaßt, wenn man sie als Modificationen des Normalverhältnisses betrachtet. Alle Geschlechtsunterschiede zwischen dem männlichen und weiblichen Körperbau lassen sich nämlich auf den Unterschied der minor- und majorbevorzugenden Verhältnisse zurückführen, in dem bei den Männern durchschnittlich die Minorpartie (z. B. der Oberkörper im Gegensatz zum Unterkörper, der Kopf im Gegensatz zum

Rumpf, der Oberkopf im Gegensatz zum Unterkopf u. s. w.), dagegen bei den Frauen die Majorpartien (z. B. der Unterkörper, der Rumpf, der Unterkopf u. s. w.) in Länge, Breite und Fülle ein wenig über das gesetzliche Maaß hinausgehen, folglich die ihnen zur Ergänzung dienenden Partien ein wenig dahinter zurückbleiben. So entspricht z. B. die Haupteintheilung der Totalhöhe in Oberkörper und Unterkörper durchschnittlich bei den Männern den minorbevorzugenden Verhältnissen 5 : 8, 13 : 21, 34 : 55 u. s. w., dagegen bei den Frauen dem majorbevorzugenden Verhältnissen 3 : 5, 8 : 13, 21 : 34 u. s. w., wie auch unter den musikalischen Accorden der zum Schluß taugliche Zweiklang in Dur auf dem Schwingungsverhältniß 5 : 8, in Moll dagegen auf dem Verhältniß 3 : 5 beruht. Theils stärker theils verwickelter erscheinen die Abweichungen, die den Unterschieden der Raçen, Nationen und Individuen zum Grunde liegen, weil sie gewissermaßen Potenzirungen und Complicationen der Geschlechtsunterschiede sind, und noch extravaganter stellen sich diejenigen dar, auf denen die formellen Differenzen der Entwicklungs- und Altersstufen beruhen, insbesondere diejenigen, welche der Stufe des vollendeten Wachsthums vorangehen.

Die neuere Morphologie hat es als ein durchgreifendes morphologisches Gesetz erkannt, daß zwischen den Entwicklungsstufen, welche die Gestalt des Individuums von den ersten Spuren seines Daseyns bis zur Culmination seiner Entwicklung durchzumachen hat, und denjenigen Entwicklungsstufen, welche zusammengenommen die Stufenleiter der Arten und Gattungen, Ordnungen und Classen im Thier- und Pflanzenreich ausmachen, eine unverkennbare Analogie herrscht. „Pflanzen und Thiere tiefer stehender Gruppen eines Kreises, einer Classe oder Familie unterscheiden sich," wie Bronn wörtlich sagt, „von höher stehenden oft genau durch dieselben oder doch durch sehr analoge Merkmale, wie der Embryo einer Thierart von dem reifen Stande derselben, daher Agassiz jene unvollkommenen Bildungen solchen höheren gegenüber als embryonische Typen bestätigt hat." Dieses Gesetz gilt auch für die der Entwicklungsperiode

angehörigen Formen der Menschengestalt. Im embryonischen Zustande zeigt der Mensch Mißformen, die in überraschender Weise mit den Mißformen correspondiren, welche niedere Thierarten noch im reifen Zustande besitzen, und noch nach der Geburt hat er während des fortschreitenden Wachsthums Metamorphosen durchzumachen, welche es fühlbar machen, daß in ihnen die Harmonie der Verhältnisse, in welcher das eigentliche Charakteristikum des menschlichen Typus den thierischen Typen gegenüber besteht, noch nicht erreicht ist. Daher dient es dem oben ausgesprochenen Gesetz nur zur Bestätigung, wenn die Verhältnisse, nach denen die Menschengestalt während ihrer Entwicklungsstadien gegliedert ist, weit stärker und scheinbar willkührlicher vom Normalverhältniß abweichen als die Verhältnisse, die den Geschlechtsunterschieden zum Grunde liegen und hierdurch, sowie durch ihre Veränderlichkeit dazu nöthigen, sie, wie die Verhältnisse der Pflanzen- und Thierformen, nicht als Verhältnisse der aus dem Normalverhältniß hervorgehenden, sondern als Verhältnisse der zum Normalverhältniß aufstrebenden Reihe zu betrachten. Demgemäß widerspricht es auch den Bestimmungen, durch die wir die Proportionalität der Menschengestalt von der Proportionalität der Pflanzen- und Thierformen unterschieden haben, nicht, sondern bestätigt sie vielmehr, wenn zwischen denselben Körperabtheilungen, zwischen welchen bei vollendetem Wachsthum das Verhältniß des goldnen Schnitts besteht, in früheren Entwicklungsstadien irgend eins der initiären Verhältnisse der recurrirenden Reihe vorherrscht; denn es heißt dies weiter nichts, als daß der Mensch vor erlangter Reife ebensowenig vollendeter Mikrokosmos ist, wie die ihm vorangehenden Thier- und Pflanzenformen. Gerade wenn der Mensch dem Begriff des Mikrokosmos im vollen Sinne des Worts entsprechen soll, muß er die charakteristischen Formen der früheren Entwicklungsstufen in seiner eigenen Entwicklung wiederholen, dergestalt daß sich dieselbe gleichsam wie ein Resumé der Pflanzen- und Thierformen darstellt. Dieser Bedingung wird aber eben dadurch genügt, daß die menschliche Gestalt vor der vollkomm-

neren Darstellung des Normalverhältnisses auch die demselben noch fernerliegenden Verhältnisse der zu ihm aufstrebenden Reihe durchzumachen hat.

Demgemäß bewegen sich die primärsten ihrer Formen, d. h. die der embryonischen Entwicklungsperiode, noch mehr oder minder eng um das Verhältniß 0 : 1 als das erste unter den Verhältnissen der recurrirenden Reihe. Am vollkommensten drückt sich dieses Urverhältniß natürlich an der schlechthin einfachen, ungegliederten Dottermasse des embryonalen Ei's aus: denn da sich an diesem von den Gliedern, die sich später aus ihm entwickeln, noch gar nichts entdecken läßt, so kann man mit vollem Recht sagen, dasjenige, was später als Glied zum Vorschein komme, verhalte sich zum Ganzen hier noch, wie 0 : 1. Annäherungsweise und beziehungsweise zeigt sich jedoch dieses Verhältniß auch an den späteren Formen der embryonischen Entwicklungsperiode: denn in gewissen Stadien derselben erscheinen, wenn nicht alle, doch gewisse Theile in Vergleich mit anderen, zu denen sie nach vollendetem Wachsthum im Verhältniß des goldenen Schnitts stehen, noch so wenig oder gar nicht entwickelt, daß sie den bereits entwickelten und sie noch mit umschließenden gegenüber sich ebenfalls für die Wahrnehmung wie 0 : 1 verhalten. Dies gilt namentlich vom Unterkörper im Gegensatz zum Oberkörper. Denn während sich beim Erwachsenen jener zu diesem wie der Major zum Minor verhält, zeigt er am Embryo zu einer Zeit, wo der Oberkörper bereits eine meßbare Größe erlangt hat, ja schon seine Gliederung in Kopf und Rumpf (Schädel und Rückgrat) erkennen läßt, kaum irgend welche Anfänge zu seiner späteren Existenz. — Demselben Gesetz zufolge prävalirt bei der Gliederung des Kindes unmittelbar nach der Geburt das zweite unter den Verhältnissen der recurirenden Reihe, also das Verhältniß 1 : 1, d. h. es stehen bei ihm die einander zur Ergänzuug dienenden Partien z. B. Oberkörper und Unterkörper, Kopf und Rumpf, Oberkopf und Unterkopf u. s. w. größtentheils im Verhältniß des Gleichmaaßes. In den folgenden Stadien der Entwicklungsperiode aber, von der Geburt bis

zur Vollendung des Längenwachsthums, besteht das Charakteristische der Metamorphosen, welche die proportionale Gliederung der Menschengestalt während dieser Zeit durchzumachen hat, im Allgemeinen darin, daß sich die Verhältnisse zwischen den einander ergänzenden Partien mit bald rascheren, bald langsameren Oscillationen zwischen den nächstfolgenden Verhältnissen der recurrirenden Reihe, also den Verhältnissen 1 : 2 und 2 : 3 hin- und herbewegen, bis sie endlich durch gegenseitige Compensation die Verhältnisse 3 : 5 und 5 : 8 erreichen, welche dem Normalverhältniß schon so nahe stehen, daß sich die Entwicklung bei ihnen beruhigen oder von noch vollkommneren Realisationen des Normalverhältnisses zu ihnen zurückkehren kann, um ihre Unterschiede, wie oben angedeutet, zu charakteristischen Momenten für die Geschlechts- und die aus diesen sich entwickelnden Famimilien-, National- und Raçentypen zu benutzen.

So finden wir also in den Entwicklungsformen des menschlichen Individuums dieselben Verhältnisse als vorherrschend wieder, nach denen sich die Pflanzen und Thiere gliedern, nur mit dem Unterschiede, daß sie für den Menschen nur die Bedeutung transitorischer Verhältnisse haben, während für gewisse Pflanzenarten das eine, für andere ein anderes der zum Normalverhältniß aufstrebenden Verhältnisse den Werth eines constanten, die Entwicklung derselben zum Abschluß bringenden Verhältnisses besitzt, und die Thierarten umgekehrt nicht aus mehr oder minder regellos erscheinenden Schwankungen zwischen diesen Uebergangsverhältnissen und dem ihnen vorschwebenden Normalverhältniß herauskommen. Pflanzen, Thiere und Menschen folgen also, sofern sie alle drei mikrokosmische Gebilde sind, einem und demselben Proportionalgesetz, und erheben sich dadurch gemeinsam über die makrokosmischen, elementarischen und anorganischen Gebilde, die als solche entweder dem Gesetz des strengen Gleichmaaßes oder einer maaßlosen, regellosen Differenzirung, dem Prinzip der starren Regelmäßigkeit oder dem schlechthin zufälligen und planlosen Zusammenwirken blinder Kräfte und Stoffe zu folgen scheinen; aber inzwischen dieser Homogenität unterscheiden

sie sich von einander wieder dadurch, daß sich die Pflanzen dem Normalverhältniß nur in gewissen Progressionsstufen nähern und in diesen befangen bleiben, die Thiere hingegen zwar diese Schranken durchbrechen, aber zwischen mehr oder minder vollkommenen Modificationen des Normalverhältnisses scheinbar regellos hin- und herschwanken, bis endlich der Mensch, nachdem er in seinen Entwicklungsformen die Art und Weise der pflanzlichen und thierischen Proportionalität überwunden, das Normalverhältniß selbst als Prinzip seiner Gestaltung, sowohl seiner Einheit wie seiner Modificationsfähigkeit nach, in mehr oder minder harmonischer Ausführung zur Erscheinung bringt,

In entsprechender Weise stellt sich die Homogenität der organischen Gebilde den anorganischen gegenüber, so wie ihre Verschiedenheit von einander rücksichtlich der Art und Weise dar, wie sie den Gegensatz des Peripherischen und Radialen, den jede in sich abgeschlossene Form zur Anschauung bringt, in sich darstellen. Im Gegensatz nämlich zu den anorganischen Gebilden, die als solche von vorherrschend peripherischem Charakter sind, haben sie das Gemeinsame, daß sie sämmtlich als vorherrschend radiale Gebilde erscheinen; im Gegensatz zu einander aber differiren sie dadurch, daß die Pflanzen diesen radialen Charakter noch in einseitig-excentrischer Weise darstellen, die Thiere hingegen eine Vermittlung des radialen und peripherischen Charakters anstreben, jedoch nicht vollständig erreichen, sondern bald die Peripherie auf Kosten der Radien, bald die Radien auf Kosten der Peripherie ausbilden, dergestalt daß es auch in dieser Beziehung dem menschlichen Typus vorbehalten bleibt, dasjenige, was von den Pflanzen und Thieren nur eingeleitet und weitergeführt wird, zur Vollendung zu bringen und hierdurch zugleich den Gegensatz des anorganischen und organischen Formprinzips auf die vollkommenste Weise zu vermitteln. Ich habe mich hierüber bereits in meinen „Aesthetischen Forschungen" (S. 159) ausgesprochen, und es sey mir daher erlaubt, zur Erläuterung meiner Meinung Einiges von dem dort Gesagten hier zu wiederholen. Nachdem ich daselbst gezeigt, daß sich das Cha-

rakteristische einer Figur stets in den zwischen ihrer Peripherie und ihrem Centrum stattfindenden Beziehungen d. i. in den Maaßen, Divergenzen und Verhältnissen ihrer zwischen Peripherie und Centrum denkbaren Radien ausdrücke, und daß man je nach dem Grade, in welchem diese Radien an der Peripherie zur Erscheinung kommen, sämmtliche Figuren in Figuren von vorherrschend-peripherischem, vorherrschend-radialem und peripherisch-radialem Charakter eintheilen könne, heißt es dort: „Als Figuren von vorherrschend peripherischem Charakter sind alle diejenigen zu betrachten, in welchen die Linien des Umrisses (d. i. der umgebenden Oberfläche) mit der Richtung der Radien in oppositionellem Verhältniß stehen, d. h. die tangentiale Richtung entweder gar nicht oder nur in geringem Grade verlassen, dergestalt daß die Radien nur als die inneren Momente des Umrisses erscheinen. Dahin gehören z. B. der Kreis, die regelmäßigen Polygone, das Oblongum, die Ellipse, kurz alle diejenigen Figuren, welche bei den mineralischen Gebilden, namentlich den Krystallen, so wie auch bei den unentwickelten oder bloß particulären Gebilden der organischen Natur z. B. den Zellen, den Samenkörnern, Eiern, Blättern, Früchten u. s. w. die vorherrschenden sind. — Als Figuren von vorherrschend-radialem Charakter hingegen sind alle diejenigen zu fassen, in denen die Linien des Umrisses in engerer oder freierer Anschmiegung der Richtung der Radien folgen, dergestalt daß sich der Umriß nur als eine Bekleidung der Radien darstellt. Dahin gehören die gabel-, kreuz- und sternförmigen Figuren und die Gesammtformen der meisten vegetabilischen Gebilde, namentlich das System der Wurzeln, des Stammes und der Zweige, sowie auch die Formen vieler Organe im Innern des thierischen Körpers, z. B. das System der Knochen, Nerven, Adern u. s. w. — Als Figuren, in denen der peripherische und radiale Charakter vermittelt erscheint, stellen sich diejenigen dar, in welchen sich der ursprüngliche Kern und Mittelpunkt zu einer Figur von gemildertem peripherischem Charakter ausbildet, aus dieser aber Figuren theils von ähnlichem, theils von gemildertem radialem

Charakter hervorsprießen läßt, dergestalt, daß die Radien als äußere Elemente des eigentlichen Umrisses und der Umriß als der innere Kern der Radien erscheint. Dieser Typus liegt im Allgemeinen den Formen der Thiere zum Grunde, die ihm vorschwebende Idee wird jedoch nach starken Schwankungen hin und her, die bald zu Gunsten der vorherrschend-peripherischen, bald zu Gunsten der vorherrschend-radialen Formen ausfallen, erst in der Menschengestalt mehr oder minder vollkommen realisirt, bei welcher der Rumpf, eine Figur von gemildertem peripherischen Charakter, als die Ausbildung des Mittelpunkts erscheint, während sich der Kopf, die Arme, die Beine als von demselben auslaufende Radien darstellen, der erstere nach dem Typus des Rumpfes, also vorwiegend peripherisch, die beiden letztern dagegen von vorwiegend radialem Charakter." Mit besonderer Beziehung auf die Bedeutung dieser Unterschiede für die Distinction der anorganischen und organischen Gebilde heißt es sodann weiter: Werfen wir zunächst einen Blick auf die mineralischen Gebilde, so finden wir, daß keins derselben in seiner Totalität über den vorherrschend peripherischen Typus hinausgeht. Die Krystalle, die vollendetsten derselben, bieten regelmäßig die Anschauung eines gradlinig begränzten Polygons, dessen tangentiale Seiten gleichsam als die Schranken erscheinen, die den vom Mittelpunkt oder Focus der Figur auslaufenden Radien den Weg versperren. Die Form der Peripherie ist daher hier nicht sowohl als das Product einer vom Innern der Figur wirkenden Bewegung oder Ausstrahlung, sondern vielmehr als die Wirkung eines von außen her dieser Bewegung sich opponirenden Gegendrucks, folglich als eine vorherrschend äußerliche Bewegung zu fassen. Die der Krystallbildung zum Grunde liegende innere Bewegung stellt sich mithin als eine von außen gehemmte, erdrückte, in sich erstarrte und dadurch gleichsam ertödtete Bewegung dar. — Ganz anders erscheint die Sache bei den organischen Gebilden, den Pflanzen und Thieren. Zwar beginnen, so weit wir sie in ihrer Entwicklungsgeschichte zurückverfolgen können, scheinbar auch sie mit vorherrschend-peripherischen Figuren;

aber einerseits bleiben sie nicht dabei stehen, andererseits deuten viele Umstände darauf hin, daß sie selbst in dieser Urform die Wirkung einer ausstrahlenden, von Innen nach Außen drängenden Bewegung sind. Als die einfachsten Gebilde der vegetabilischen und animalischen Formation haben sich bis jetzt die Zellen erwiesen. Die allgemeine Form derselben ist die Kugelform, und diese hat allerdings insofern einen entschieden peripherischen Charakter, als die Richtung der Zellenmembran in jedem Punkte mit der Richtung der Radien im Gegensatz zu stehen scheint. Aber gerade weil dieser Gegensatz in jedem Punkte der Peripherie Statt findet, läßt sich die Peripherie auch als die Summe von Endpunkten einer unendlichen Anzahl von Radien und mit ihm die ganze Figur als das Product einer gleichmäßigen Ausstrahlung ihres Innern denken. Außerdem aber deuten die Zellen ihren zugleich radialen Charakter noch dadurch an, daß sie inmitten ihrer Peripherie zugleich den Zellenkern und inmitten dieses wieder den Nucleolus zur Anschauung bringen, und hierdurch das Auge zur Vorstellung einer Beziehung zwischen dem Centrum und der Peripherie und namentlich zu der Annahme nöthigen, daß die Peripherie nicht eine Begrenzung von Außen, sondern ein Product des Innern, gleichsam der sich von sich selbst differenzirende und dadurch sich selbst außer sich setzende oder objectivirende Mittelpunkt ist, — eine Annahme, die auch durch die zwischen dem Zellenkern und der Zellenmembran stattfindende lebendige Wechselbeziehnng, so wie auch durch das zwischen beiden bestehende chemische Verhältniß und ganz besonders durch die Art und Weise, wie sich die Zellen durch Einschnürung der Zellenmembran nach dem Mittelpunkte zu oder durch Furchung vermehren und fortpflanzen, bestätigt wird. Noch entschiedener aber kommt der radiale Charakter der Pflanzen und Thiere dadurch zu Tage, daß sie nicht bei der Zellenform stehen bleiben, sondern in Folge ihrer Entwicklung die Zellen zu Zellenfasern und Zellennetzen, und diese wieder zu Geweben, Organen und Systemen ausbilden, wobei sich die Pflanzen und Thiere dadurch von einander unterscheiden, daß die erstern im

ganzen Verlauf ihrer Entwicklung den vorherrschend-radialen Typus als Form für ihre Gesammterscheinung beibehalten und zu dem peripherischen Typus nur bei der Formation ihrer letzten Gebilde, der Blätter, Blüthen und Früchte, zurückkehren; die letzteren dagegen den radialen Typus nur für einzelne, theils innere, theils äußere Theile des Organismus, z. B. für die Knochen, Nerven und Adern, oder für die Arme und Beine in Anwendung bringen, der Gesammterscheinung dagegen den Typus einer den Gegensatz von Peripherie und Radius vermitteln-Form verleihen.

Darin also, daß sie sich bei ihrer vorherrschend-peripherischen Urform nicht beruhigen, sondern von ihr aus zu einer radialen Formation fortschreiten, stimmen sämmtliche organische Gebilde den anorganischen gegenüber mit einander überein; sie unterscheiden sich aber von einander dadurch, daß bei den Pflanzen der radiale Typus in einseitig excentrischer Weise dargestellt, bei den Thieren eine Vermittlung desselben mit dem peripherischen in den verschiedensten Combinationen, aber mit nur unsicherem und particulärem Erfolg angestrebt, bei dem Menschen aber nach einem bestimmten Plane wirklich erreicht wird.

Der Bildungsproceß der Pflanzen steht daher zu dem der Krystalle noch im schroffsten Gegensatz. Bei den Krystallen ist die Form nicht das Erzeugniß eines von Innen nach Außen sich entfaltenden Triebes, sondern das Product des dem Einzelnen anhaftenden Bedürfnißes, das in seiner Nähe befindliche Gleichartige von allen Seiten an sich heranzuziehen und es seiner Einheit gemäß zu gestalten. Hier herrscht also das Gesetz der Gleichbildung, und es entstehen um ein Centrum herum mehr oder minder reguläre compacte Gebilde, die in ihrem Innern möglichst gleichartig, unterschiedslos und mithin auch formlos erscheinen, die also noch kein wahrnehmbares inneres Gerüst, keine innere Differenzirung, mithin keine realen, sondern nur ideale Axen haben und deren Form also bloß in der Gestalt ihres Umrisses d. i. ihrer Umgränzungsflächen besteht. Bei den Pflanzen hingegen ist der Bildungsproceß ein geradezu umge-

kehrter. Hier fühlt sich gleichsam — um uns bildlich auszudrücken — ein Einzelnes in seinem Umriß, der Zellenkern in der Zelle, gefangen und es entwickelt sich daraus der Trieb, sich aus dieser Gefangenschaft zu befreien, die Zelle zu durchbrechen. Sein Streben und Gestalten ist daher kein concentrisches, sondern ein excentrisches, kein in sich verharrendes und Anderes an sich fesselndes, sondern ein aus sich herausgehendes und das an sein Wesen Gefesselte mit in Bewegung setzendes, mithin keine Umrißbildung, sondern eine fortgesetzte Verwandlung der peripherischen Umrißbildungen in radiale Axenbildungen. Die von innen nach außen drängende Kraft des Cytoblasten zertheilt daher sich selbst in radiale Ausströmungen, zersprengt dadurch die Zelle und theilt sie in zwei oder mehrere Zellen, bildet sich sodann in jeder derselben zu einem besonderen Cytoblasten aus, verfährt mit dieser Zelle ebenso, und setzt dieses Verfahren so lange fort, bis das Ziel ihres besonderen Entäußerungstriebes erreicht oder sie selbst durch gegenwirkende Kräfte gebrochen ist. Nicht anders gestaltet sich die Sache, wenn wir die Entwicklung der Pflanzen aus dem Saamenkorn betrachten. Auch hier wird durch den Keim der Umriß durchbrochen und genöthigt, sich zu einem Umriß der aus dem Innern hervorschießenden Axen, der Wurzeln, der Keimblätter, des Stengels, der Zweige u. s. w. zu gestalten. An jedem Punkte, wo sich der ursprüngliche Trieb herzustellen und als solcher zu gestalten sucht, da beginnt das Keimen und Treiben auf's Neue, und so wird die Spitze jedes in der Blattbildung sich abschließenden und annäherungsweise zur Urform zurückkehrenden Triebes zur Grundlage eines neuen Triebes; und an jedem dieser Punkte wird der geschlossene Kreis der Stengelbasis in ähnlicher Weise wie die Zelle und das Saamenkorn durch hervorschießende Seitenaxen in Theile von bestimmtem Verhältnisse getheilt. Zwar erfolgt, weil diese Seitenaxen nicht gleichzeitig aus der Hauptaxe hervorschießen, die Hauptaxe aber in ununterbrochenem Wachsthum begriffen ist, das Hervorschießen der Seitenaxen aus der Hauptaxe nicht in gleicher Höhe, wohl aber genau in der durch das Eintheilungs-

gesetz vorgeschriebenen Richtung, so daß sämmtliche Seitenaxen, wenn man sie in die Ebene der Stengelbasis herabdrückte, nur als Radien erscheinen würden, welche die Peripherie des Stengelumfangs durchbrechen und den Kreis nach dem ursprünglichem Verhältniß (z. B. $1/2 : 1/2$, $1/3 : 2/3$, $2/5 : 3/5$, $3/8 : 5/8$ u. s. w.) in eine Reihe von Kreisausschnitten eintheilen. In und mit der Ausbildung der kreisförmigen Stengelbasis zum cylinderförmig aufsteigenden Stengel löst sich also die Kreislinie, welche durch die Radien oder Seitenaxen durchbrochen wird, in eine Spiral- oder Schraubenlinie auf, und die Eintheilung des Stengel*umfangs* wird dadurch zugleich zu einer Eintheilung der Stengel*höhe*. In völlig analoger, obschon nach dem Stadium der Entwicklung sich modificirenden Weise fährt die Pflanze mit der Axenbildung auch in den Blättern, Blüthen und Früchten fort, und wenn sie endlich in der Bildung des Saamenkorns zu ihrer Urform zurückkehrt, beginnt sie in diesem ihren Axenbildungsproceß die Befriedigung ihres Vegetationstriebes auf's Neue.

Steht hienach das Gestaltungsprincip der Pflanzen mit dem der Mineralien in directem Gegensatze, so besteht das der Thiere und Menschen darin, daß es jenen schroffen Gegensatz auszugleichen und zu vermitteln strebt. Der Krystall hat einen festen, bestimmt eingetheilten Umriß, aber keine Gliederung im Innern, kein selbständig ausgebildetes Gerüst von Axen; die Pflanze entfaltet sich zu einem System von Axen, entbehrt aber eines bleibenden, fest in sich geschlossenen und regulär gegliederten Umrisses. Das Thier und der Mensch hingegen haben Beides. Der Gestaltungsproceß beider ist daher auf eine Axenbildung innerhalb des Umrisses und auf eine Erweiterung und Befreiung des Umrisses durch Ausbildung einzelner Theile desselben zu axenartigen Fortsätzen gerichtet. Auch bei ihnen geht, wie bei den Pflanzen, die Bildung von einem durch einen Umriß umschlossenen Einzelnen aus, welches sich innerhalb dieser ursprünglichen Umgränzung nicht befriedigt fühlt. Dieses hat daher ebenfalls das Bedürfniß, sich auszubreiten und zu be-

freien, aber es befriedigt dasselbe nicht dadurch, daß es den Umriß durch hinausstrebende Axen durchbricht, sondern dadurch daß es ihn selbst erweitert und innerhalb desselben durch allmälige Scheidung der festeren und flüssigeren Massen die verschiedenen Axensysteme der Nerven, Knochen, Adern u. s. w. ausbildet, die unter einander und mit dem sie umhüllenden, ihrer Formation und Gliederung sich anschmiegenden Umriß stets ein in sich geschlossenes Ganzes von bestimmter, charakteristischer Gliederung bilden. Thier und Mensch vereinigen daher in sich einen doppelten Trieb, einerseits aus sich heraus zu gehen, andererseits sich als einheitliches Ganzes zu behaupten. Product des ersten Triebes ist das Wachsthum, die freie Bewegung und die Ausbildung der radialen Bewegungsorgane. Product des zweiten Triebes ist die Ausführung des Wachsthums innerhalb eines bleibenden Umrisses, die Zügelung der Bewegung durch bestimmte Maaßverhältnisse und die Ausbildung der verschiedenen Concentrationsorgane. In so weit stimmen Thier und Mensch, der Pflanze gegenüber, überein. Aber sie unterscheiden sich dadurch, daß das Thier in seinem Streben, diese zwei einander entgegengesetzten Triebe zu einer wirklichen Einheit zu vermitteln, bei keinem seiner unzähligen Bildungsproducte die rechte Mitte zu finden weiß, sondern in starken Schwankungen bald das excentrische, bald das concentrische Gestaltungsprincip maaßlos bevorzugt, z. B. bei der Bildung der Spongien, Amöben, Infusorien, Mollusken, Fische u. s. w. vorzugsweise dem Triebe zur Ausbildung des peripherischen Typus, dagegen bei der Formation der Polypen, Strahlenthiere, Crustaceen, Insecten rc. hauptsächlich dem Triebe zur Ausbildung des radialen Typus nachgiebt; wo hingegen der Mensch die beiden in ihm waltenden Gestaltungstriebe dergestalt mäßigt und mit einander verschmilzt, daß diejenigen Theile seines Körpers, welche den radialen Typus vertreten, zu denen, welche dem peripherischen Typus entsprechen, im befriedigendsten Wohlverhältniß stehen und mit einander ein Ganzes herstellen, in welchem die vollkommen harmonische Vereinigung der gegensätzlichen morphologischen Elemente, welche

der Thierbildung nur als Ideal vorschwebt, wirklich erreicht wird.

Es bleibt uns hienach nur noch zu erörtern, wie sich zu diesen unmittelbar in der Form sich ausdrückenden Unterschieden der Pflanzen, Thiere und Menschen ihre substantiellen Unterschiede verhalten, und in wie weit es etwa möglich ist, jene aus diesen oder diese aus jenen abzuleiten und zu erklären. Die Erörterung dieser Frage soll die Aufgabe unseres nächsten Artikels bilden.

Ueber eine philosophische Propädeutik aus der Schule der Neuplatoniker.

Von Dr. Arthur Richter.

Erste Hälfte.

Vorbemerkungen. Uebersicht.

Nichts ist geeigneter, uns in den Gedankenkreis der Neuplatonischen Philosophie einzuführen, die vorhandenen Dunkelheiten und Schwierigkeiten derselben durch eine lichte Darstellung aufzuhellen und eine Uebersicht über die meisten wesentlichen Grundbegriffe dieser Lehre zu geben, als die bei gedrängter Kürze des Ausdrucks einen großen Reichthum von Gedanken zusammenfassende Schrift, die unter dem Titel: „ἀφορμαὶ *) πρὸς τὰ νοητὰ“ als eine Schrift des Porphyrius uns aufbehalten ist.

Vergegenwärtigen wir uns zunächst den Bestand des Buchs, so weit derselbe bis jetzt aus den Handschriften (befindlich in Florenz, Venedig und Rom) bekannt geworden ist, und die verschiedenen Auffassungen, welche sich geltend gemacht haben.

Unsere Schrift ist zuerst durch eine lateinische Uebersetzung des um die Verbreitung und Erklärung der platonischen und neuplatonischen Philosophie hochverdienten Marsilius Ficinus

*) ἔφοδος Cod. Lol. Die Bezeichnung: ἀφορισμοὶ ist falsch und steht in keiner Handschrift.

(Opera Vol. II, p. 870, Parisiis 1641) bekannt geworden: „De occasionibus sive causis ad intelligibilia ducentibus.“ Der griechische Text von 28 Sätzen erschien als Anhang der Ausgabe der Schrift des Porphyrius: „Περὶ ἀποχῆς ἐμψύχων“ (Florent. 1548 fol.; nächste Ausgabe griechisch und lateinisch 1620) von P. Victorius. Die wesentlichste Erweiterung und Vervollständigung erfuhr aber das Buch durch L. Holstenius. Er machte 45 Sätze bekannt in der Schrift: Porphyrii philosophi liber de vita Pythagorae, ejusdem sententiae ad intelligibilia ducentes, de antro nympharum, quod in Odyssea describitur etc. Romae 1630; 2 Ausgaben Cambridge 1655. Creuzer zählt nur 44 Sätze, indem er bemerkte, daß bei der Zählung die Zahl 21 ausgelassen sey und dies Versehen verbesserte. Liest man jedoch Nr. XIX, so kann man sich kaum der Bemerkung entschlagen, daß sie aus zwei verschiedenen Abschnitten zusammengesetzt sey. Mit den Worten: ἔταν (γὰρ) τὸ ζοῶν κτλ. beginnt wohl ein neuer Paragraph, der als der XXte zählt, Nr. XX erhält die Bezeichnung XXI, so wäre H.'s Zählung gerechtfertigt. — Er schöpfte seinen größern Reichthum aus verschiedenen reichhaltigen Handschriften des Vatikan und aus Stobäus, übersah aber dabei, daß er Bruchstücke und Bestandtheile verschiedener Natur in ein Buch vereinigte. Es sind in seiner Ausgabe 3 Bestandtheile zu unterscheiden:

I. (p. 59 — 79) Die früher bekannt gewordenen Sätze (ἐπιχειρήματα, vgl. weiter unten) I — VIII, X — XIII, XVI — XXXII. Dazu kommen 5 aus dem Stobäus *) gezogene Sätze, die ich als Bruchstücke der ὑπομνήματα auffasse:

IX aus dem Commentar zu Enn. I, IX schließt an an VIII.
XIV „ „ „ „ „ V, II „ „ „ XIII.
XV „ „ „ „ „ V, III „ „ „ XLIII u. XLV.

*) Außer diesen vergleiche man in Stobäus die Sätze, die auch anderweitig bekannt sind: Sto. Eclgg, I, 43. I, 51. I, 52. Florileg. I p. 22 und öfter.

XXXIII aus dem Commentar zu Enn. IV, III, 9 ohne Anschluß.

XXXVI „ „ „ „ „ VI, V schließt an an XXXV.

II. (Ex Cod. Vatic. p. 80—98) umfaßt 6 Sätze:

XXXIV Commentar zu Enn. I. II.

XXXV, XXXVII—XL Commentar zu Enn. VI lib. IV u. V.

III. (p. 136—147. Ex Cod. Lolin. im Vatikan) enthält 5 Abschnitte, die als vereinzelte Bruchstücke der ὑπομνήματα des Porphyrius zu betrachten sind, und zwar:

XLI—XLII, XLIV aus dem Commentar zu Enn. VI, lib. IV und V, die sich an die Bruchstücke ad II anschließen.

XLIII und XLV Bruchstücke aus dem Commentar zu Enn. V lib. III, woran sich das Stück aus Stobäus XV schließt.

Nach meiner Vermuthung sind also die zuerst bekannt gewordenen 28 Sätze die Trümmer der verlornen ἐπιχειρήματα, was sich bei Stobäus und in den Handschriften des Vatikan findet die Trümmer der ὑπομνήματα, die Porphyrius nach seinem Selbstzeugniß (de vita Plotini cp. 26, Plotini opera ed. Kirchhoff I. p. XLII) zu den Schriften des Plotin verfaßt hat. Es ist möglich, daß die Abschreiber die verschiedenen Trümmer unter einem Titel vereinigten, wahrscheinlicher ist es noch, daß diese Vereinigung der verschiedenen Erläuterungsschriften zu didactischen Zwecken bereits in den Schulen der Neuplatoniker vor sich gegangen war. Was die Auffassung unsers Buchs durch Holstenius betrifft, so stellt er es unter den theologischen Schriften des Porphyrius in die erste Reihe und betrachtet es als eine Art Einleitung und Einführung in die Theologie oder Metaphysik. Er hat somit den propädeutischen Charakter des Buchs erkannt, ebenso sah er bereits richtig den Zusammenhang dieses Buchs mit den Enneaden des Plotin ein. Er sagt:*) „Est autem hic libellus στοιχείωσις θεολογική seu prima quaedam institutio theologica brevibus aliquot aphorismis (daher der falsche Titel) animum ad pleniorem rerum divinarum contemplationem excitans. Et ut Arrianus ex prolixioribus Epicteti

*) De vita et scriptis Porphyrii IX p. 52 Cantabrig. 1655.

dissertationibus enchiridium suum composuit, . . . ita Porphyrius hasce sententias ex Plotini ferme libris excerpsit, quibus non male mea quidem sententia εἰσαγωγῆς loco praefigerentur.“

Nach H. wird, wie die Beschäftigung mit den Neuplatonikern überhaupt, so auch die mit unserm Buch durch einen langen Zeitraum der Unthätigkeit unterbrochen. Tennemann brachte in seiner Geschichte der Philosophie (Bd. VI S. 208 ff. Leipzig 1807) einen Auszug; doch genügt weder der Umfang desselben, denn T. kannte nur 28 Sätze, noch war der Standpunkt dieses Geschichtsschreibers der Philosophie recht geeignet, um in das Verständniß der Neuplatonischen Philosophie tiefer einzudringen. Der um das Studium dieser Philosophie verdiente Steinhart spricht (Pauly: Real-Encycl. V, 2 S. 1918) von unserer Schrift doch in einer Weise, daß man deutlich sieht, er kennt nur den Auszug des Tenneman. Endlich kam der durch Gelehrsamkeit ausgezeichnete Creuzer, dem wir nur ein größeres Maaß von Urtheil und kritischer Schärfe gewünscht hätten, und übernahm eine neue Ausgabe unsers Buchs. Sie findet sich als Einleitung der Pariser Ausgabe der Enneaden: Plotini Enneades etc. Parisiis MDCCCLV p. XXVI—XLVIII, und bildet einen Theil der theilweise unkritischen Stoffanhäufung, die der große Gelehrte zur Erläuterung des Plotin zusammengetragen hat. Eine Erweiterung gegen die Ausgabe des H. hat das Buch von ihm in keiner Weise erfahren, die verschiedene Natur der Bestandtheile hat er ebenso übersehen, die alte Unordnung ist geblieben. Die geringe Veränderung in der Stellung der Stücke so wie die verschiedene Zählung ist wahrscheinlich nicht einmal richtig, jedenfalls sehr unwesentlich, da sie zum Eindringen in das Verständniß nichts beiträgt. Trotz mancher Verbesserungen ist Text, Interpunktion und lateinische Uebersetzung fehlerhaft geblieben. Wir können daher nur sagen, daß die vorliegende Schrift einer neuen Herausgabe dringend bedarf. In der Auffassung schließt Cr. sich an Holstenius an, die Bestimmung des Verhältnisses dieser Schrift zu den Enneaden des

Plotin und die Erläuterung der Ueberschrift war der Punkt, an welchem seine Gelehrsamkeit Gelegenheit zur weitern Arbeit geboten wurde. Er erörterte das Selbstzeugniß des Porphyrius über seine Erläuterungsschriften zu den Büchern des Plotin*). Porphyrius unterscheidet an der genannten Stelle drei (oder zwei) Arten von Schriften:

a) *ὑπομνήματα*. Er schrieb sie auf Aufforderung der Freunde *ἀτάκτως* zu einigen der für das Verständniß schwierigen Büchern. Als Trümmer dieser Stücke betrachte ich Alles, was aus Stobäus und den im Vatikan befindlichen Handschriften bekannt geworden ist.

b) *κεφάλαια*, von denen außer den in c mitbegriffenen alle verloren sind.

c) *ἐπιχειρήματα, ἃ ὡς κεφάλαια ἀριθμεῖται*. Bruchstücke derselben finden sich unter den Sätzen I — XXXII.

Creuzer sprach seine Ansicht dahin aus, daß in der Schrift des Porphyrius „*ἀφορμαὶ πρὸς τὰ νοητὰ*“ die Bruchstücke jener Erläuterungsschriften des Porphyrius zu Plotin (Plotini Enneades, Parisiis 1855 p. XXVII) enthalten seyen. Er stützte seine Ansicht auf zwei Gründe; er suchte nachzuweisen, daß die Bezeichnungen: *ἀφορμαὶ* und *ἐπιχείρηματα* dasselbe bedeuteten, nämlich Sätze — in der Form, wie sie das Material der Schlüsse und Beweise ausmachten; sie dienten dem Schulgebrauch und hatten wohl den didaktischen Zweck einer Einführung in die Philosophie für diejenigen, die im Denken noch ungeübt mit ihnen den Anfang ihrer philosophischen Studien machten. Dann führt Creuzer eine Stelle aus Olympiodor (in Platon. Phaedon. ad verba Platonis in Phaedone p. 62 B. *ὡς ἔν τινι φρουρᾷ ἐσμὲν οἱ ἄνθρωποι*) an, an der Porphyrius *ἐν τῷ ὑπομνήματι* citirt wird. Die platonische Stelle findet sich allerdings in unserm Buch (Nr. XLII Holstenius, XLI Creuzer), wenn sie auch lückenhaft ist. Creuzer schließt nun daraus, daß Olympiodor

*) De vita Plotini cp. 26 in den Münchener gelehrten Anzeigen 1848 Nr. 22 S. 182 — 184. Nr. 25.

unter jenem Commentar unsere ἀφορμαὶ gemeint habe. Aber abgesehen davon, daß die Platonischen Worte sehr häufig angeführt werden, ebensogut also auch in andern Schriften des Porphyrius sich finden können, so kann nur mit Sicherheit aus jener Stelle des Olympiodor geschlossen werden, daß Nr. XLII (XLI), das aus dem Cod. Lol. genommen ist, ein Bruchstück der ὑπομνήματα des Porphyrius ist. Sie dient also zur Unterstützung unsrer Ansicht, daß die aus den Handschriften im Vatikan geflossenen Stücke eben Trümmer jener ὑπομνήματα enthalten. Offenbar sind darunter umfangreiche Commentare zu verstehen; nun unterscheiden sich aber die letztgenannten Stücke auch schon durch ihren größern äußern Umfang von den Sätzen I—XXXII.

Nach Creuzer hat E. Lévèque (Les Enneades de Plotin par Bouillet I. Paris 1857 p. XLV ff.) unser Buch französisch bearbeitet; es ist ihm das Verdienst nicht streitig zu machen, zur Erläuterung und Verbesserung des Buchs mit beigetragen zu haben; in der Auffassung schließt er sich an Creuzer an; was er neu bringt ist entweder unwesentlich oder verfehlt. Die neuen Beweise für Creuzers Ansichten, die Citate nämlich aus Plotin, hat er eben von Ceuzer selbst (Plotini Enneades, Paris 1855 p. XXVIII—XXX) entlehnt; seiner neuen Ordnung nach der Eintheilung der Enneaden können wir nicht beistimmen, weil sie eine äußerliche geblieben und nicht aus der Sache selbst geschlossen ist, doch müssen wir anerkennend hervorheben, daß er durch dieselbe die zusammengehörigen Gruppen der Aussprüche an's Licht gestellt hat. Wir verwerfen an jener Eintheilung in Enneaden das Gekünstelte der Zahlenspielerei, und halten sie nur soweit aufrecht, als die großen Grund- und Hauptbegriffe der Philosophie Plotin's ihr zu Grunde liegen.

Ziehen wir aus dem Gesagten nun die Resultate, so ergiebt sich:

1) Die Schrift des Porphyrius, welche die Aufschrift trägt: Ἀφορμαὶ προς τὰ νοητὰ ist in der vorliegenden Gestalt ein trümmerhaftes, unvollständiges Werk. Es ist aus verschiedenartigen Bestandtheilen zusammengesetzt, die noch schärfer von

einander gesondert werden müssen. Eine richtige Anordnung der Ausgabe ist bis jetzt noch nicht hergestellt worden. Dazu kommen die mannichfachen Mängel des Textes, der Interpunktion u. s. w., so daß eine Revision und erneute Ausgabe dieser Schrift als dringend nothwendig erscheint.

2) Die Beziehung dieser Schrift auf die Enneaden des Plotin ist leicht ersichtlich. Es ist mehr als wahrscheinlich, daß in ihr die Trümmer der Erklärungsschriften vorliegen, welche Porphyrius nach einem Selbstzeugniß zu den Enneaden des Plotin verfaßt hat. Wir unterscheiden

a) Bruchstücke der *ὑπομνήματα*, längerer, ohne bestimmte Ordnung geschriebener Commentare zu schwierigen Büchern und Stellen der Enneaden. Hierher gehören die meisten Stücke, welche Stobäus aufbehalten hat, sowie die aus den Vatikan-Handschriften geflossenen Bestandtheile. So ist erhalten

aus dem Commentar zu Enn.	I, II	— XXXIV
" " " " "	I, IX	— IX (?)
" " " " "	IV, III, 9	— XXXIII (XXXII Cr.)
" " " " "	V, II	— XIV (?)
" " " " "	V, III	— XV; XLIII (XLII Cr.); XLV (XLIV Cr.)
" " " " "	VI, IV-V	— XXXV-XLII (XXXV-XLI Cr.); XLIV (XLIII Cr.)

b) Bruchstücke der *ἐπιχειρήματα*, unter denen sich auch vielleicht *κεφάλαια* befinden. Es sind kurze Sätze, die den didaktischen Zweck der Propädeutik haben und weittragende Gedanken knapp zusammenfassen. Hierher gehören die unter Nr. I — XXXII aufbehaltenen Stücke. Unter ihnen lassen sich wieder bestimmte Gruppen aussondern, namentlich bildet I — VI eine solche Gruppe.

3) Das vorliegende Buch ist vorzugsweise von didaktischem Werth, und dient der Einleitung und Einführung in die Begriffswelt der Neuplatonischen Philosophie, namentlich ihrer Dialektik. Wenn der Sinn *ἀφορμαὶ προς* der ist, daß darun-

ter die Mittel und Wege verstanden werden, wodurch man sich in den Besitz einer Sache setzt (in unserm Falle wäre das Ziel die Erkenntniß des Geistes, die Mittel aber wissenschaftliche Sätze), wenn ferner ἔφοδος durch Einführung zu erklären wäre, so läßt sich der Sinn der Ueberschrift unsers Buchs wohl am Besten fassen, wenn wir es eine Propädeutik der Philosophie des Geistes nennen. Bei den Neuplatonikern diente die Philosophie der Erziehung, der wissenschaftlichen, sittlichen und religiösen Bildung des Individuums. Durch Philosophie sollte die Seele gerettet werden, und der Mensch, der von der Sinnlichkeit umstrickt und gehalten wurde, sollte durch Denken wieder zum Geist und zum Guten erhoben werden. Diese Erziehung und philosophische Bildung geschah nicht unmethodisch, sondern wie wir aus Plotin (Enn. I, III, 3. XX Kirch.) wissen, wandte man zuerst mathematische Sätze an, um die Schüler an das abstrakte Denken zu gewöhnen, ehe man sie mit dialektischen Erörterungen bekannt machte. Auch gingen dem Studium größerer Abhandlungen und Schriften wohl die Einprägung und Erläuterung kurzer Sätze vorher, die in wenig Worten weite Gedankenkreise zusammenfaßten. Solche kurze Sätze bilden nun aber die vorliegende Schrift des Porphyrius, und ihnen sind aus dessen Commentaren längere Stellen beigegeben, entweder in derselben didaktischen Absicht der Einführung in das Studium des Plotin, oder rein zufällig und äußerlich sind alle verschiedenen Arten der Erläuterungsschriften des Porphyrius vereinigt worden.

Beiläufig sey gesagt, daß wir hier aus dieser Methode für den Unterricht in der philosophischen Propädeutik auf unsern höhern Schulanstalten Manches uns aneignen könnten, worauf ich in anderm Zusammenhange zurückkommen werde. —

Wir wollen nun im Nachfolgenden versuchen, den Gedankengehalt der Schrift des Porphyrius, soweit dies für philosophische Zwecke irgend wünschenswerth ist, zu entwickeln. Um es vor allen Dingen nicht an der nöthigen Klarheit fehlen zu lassen, wählen wir die Form der freien Bearbeitung, Paraphrase

und Uebertragung, und werden eher ein Wort zu viel, als zu wenig sagen. Doch schließen wir uns genau an den Gedankeninhalt der überlieferten Sätze an, und nur bei den Uebergängen, die nothwendig werden, um annähernd ein Ganzes herzustellen, schöpfen wir aus unsern sonstigen Studien über Neu-Platonische Philosophie (Neu-Platonische Studien. Halle 1864—67). Da diese Abhandlung fast alle großen Grundbegriffe der Neuplatonischen Philosophie berührt, so kann sie selbst als Einleitung oder auch als abschließender Rückblick und Ueberſicht zu jenen Studien gelten.

Wir ordnen nach der innern Dialektik der Hauptbegriffe des Systems. Aufschlüsse über die Natur werden wir aber in einer Propädeutik der Philosophie des Geistes nicht erwarten; wir gliedern daher nach den Grundelementen, welche den Geist ausmachen. Diese sind 1) das Gute, 2) die Vernunft (Seyn und Denken), 3) das Leben (Seele). Wir behandeln demnach in drei Abschnitten, in denen wir Verwandtes verknüpfen:

I. Die Grundprinzipien. Das Gute. Herleitung der Wesen.
II. Die Vernunft.
  a) Das Seyn.
  b) Das Denken.
III. Die Seele.
  a) psychologische,
  b) ethische Bestimmungen.

Unsre Darstellung der Philosophie des Plotin bitten wir vor oder neben dieser Abhandlung zu lesen, damit die Begriffe nicht bloße Namen eines Schemas bleiben, sondern lebendigen Inhalt empfangen.

I. Die Grundprinzipien. Das Gute, die Herleitung der Wesen, Verhältniß der Wesen zu einander.

a) Grundprinzipien.

Es ist Grundanschauung der Neuplatonischen Philosophie, daß die Wesensbestimmungen nicht in allen Wesen die identischen sind, daß es zwischen allen existirenden Wesen eine

Reihen- und Stufenfolge des Daseyns giebt, bei der den einzelnen Gliedern Bestimmungen zukommen, die specifisch sich von einander unterscheiden. Werden die Wesensbestimmungen durch ein und dasselbe Wort bezeichnet, so ist dies als im Sinn des Aristoteles homonym gebraucht zu betrachten, d. h. durch dasselbe Wort wird ein verschiedenes Wesen bezeichnet. Wird als allgemeinste Wesen- und Daseynsbestimmung der Ausdruck Leben (ζωή)*) betrachtet, so folgt, daß der Ausdruck homonym gebraucht ist, und daß die Wesensbestimmung

bei den Pflanzen,
beim Beseelten (Thier, Mensch),
beim Geist (νοῦς),
beim höchsten Prinzip, das über dem νοῦς hinausliegt,

specifisch different sind.

Daraus folgt, daß die Methoden der Erkenntniß (X) der verschiedenen Dinge sich auch specifisch von einander unterscheiden werden, je nach der Verschiedenheit der Wesen. Es wird dabei der verschiedenen subjectiven Begriffsform auch objectiv eine verschiedene begriffliche Form der Dinge entsprechen. So ist der Begriff immanent, und wir erkennen demnach im Bereich

der Körper: εἰδωλικῶς,
der Gewächse: σπερματικῶς,
der Seele: λογικῶς,
des Geistes: νοερῶς,
des höchsten Prinzips: durch Theorie. —

Wir fügen hier noch die zwei Erkenntnißgrundsätze (XXVI) hinzu:

1) τῷ ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον γινώσκεται,
2) ὅτι πᾶσα γνῶσις τοῦ γνωστοῦ ὁμοίωσις.

b) Das Gute.

Die Begriffe, durch die als die einfachsten und allgemeinsten auch der höchste Begriff des Systems allein gelöst und bestimmt werden kann, sind die Begriffe Seyn und Denken. Es

*) Bei Creuzer, nach dessen Ausgabe von jetzt ab immer citirt wird, XII cf. Enn. III, VIII, 7. Man gruppire: XII, XVI, die sich sämmtlich auf Enn. III, VIII beziehen.

ist nun eigenthümliche Ansicht der Neuplatonischen Philosophie, daß obwohl der höchste Begriff nur durch das Seyn und Denken bestimmt werden kann, derselbe doch über der Sphäre der Vernunst liegt, deren Prinzip er ist, also nicht völlig und rein durch Vernunft gelöst werden kann. Es bleibt ein gewisser unauflösbarer, unbestimmbarer Rest zurück. Wir verdanken also den Neuplatonikern die Einführung der irrationalen Größe in die Philosophie.

Der eigenthümliche Griff nun der Neuplatonischen Philosophie, die Grundprinzipien, auf die alle übrigen Begriffe wieder zurückgeführt werden, und welche diese Philosophie als eine originelle und selbständige Erscheinung in der philosophischen Entwicklung ausweisen, sind die Begriffe des Guten (Ersten, Einen) und der Theorie. Bei richtiger Darstellung ist mit dem Begriff des Guten zu beginnen und dem der Theorie zu schließen. Zur Begriffsbestimmung des Guten finden sich zwei Sätze (XXVI und XXVII), die in nothwendigem innern Zusammenhang stehen. Voran geht die Begriffsbestimmung durch den Begriff des Seyns, und es wird dabei der Begriff des Guten in seiner innern Dialektik mit dem Begriff der Materie betrachtet. Der dialektische Gehalt ist folgender:

In jedem bestimmten Daseyn (XXVI cf. Enn. II, IV, 10) findet sich ein doppeltes Element, ein positives und negatives, ein Seyn und Nichtseyn. Das bestimmte Daseyn, von dem ausgegangen wird, ist der Mensch selbst, die Seele. Es giebt nun einen doppelten Weg des Fortschritts und der weitern Entwicklung: der eine ist die Abstraction von dem im Daseyn gesetzten Seyn, dadurch entfernt sich die Seele von ihrem eigentlichen Wesen und kommt auf ein Nichtseyn (μὴ ὄν), ein ψευδὲς πάθος, die Materie. Auf dem entgegengesetzten Wege der Determination (Abstraktion vom Nichtseyn) fortschreitend, kommen wir auch zu einem Nichtseyn, das dem Denken vorauf liegt (das Seyn, das als den Wesen voraufgehend zu denken ist) und das mit dem Begriff des Seyns in Beziehung steht und durch dasselbe bestimmt wird. Dies ist das Erste, Eine, Gute.

Wir bemerken, daß der Gedankengehalt dieses Paragraphen in gleicher Weise auch bei der Lehre von der Materie, wie unter den ethischen Bestimmungen in Betracht kommt.

Das Erste, Eine, Gute (XXVI cf. Enn. III, VIII, 8) liegt also über dem Denken, über dem νοῦς hinaus (ἐπέκεινα νοῦ). Dennoch wird Vieles daran durch Vernunft erkannt [κατὰ μὲν νόησιν]. Völlig geht es aber nicht in reine Vernunft auf, denn es ist eben über der Vernunft [Vernunfterkenntniß bezieht sich nur auf das Wesen (οὐσία) und bleibt in Bezug auf die Realität von problematischem Werth]. Jenes Erste, Höchste wird erfaßt durch die Theorie, in die noch ein andres Moment, als die Erkenntniß, mitgesetzt ist, die Liebe. — Es folgen die beiden Erkenntnißgrundsätze, die wir oben schon angeführt haben.

c) Die Herleitung der Wesen, das Verhältniß der Wesen zu einander.

Um die Herleitung der Wesen aus diesem höchsten Wesen zu bezeichnen, ist häufig der Ausdruck Emanation gebraucht worden, wir möchten dafür den andern der Hervorbringung oder Erzeugung, der uns den Sinn besser zu treffen scheint, in Gang bringen. Die Ableitung der Wesen wie ihr wechselseitiges Verhältniß denken sich die Neu-Platoniker in mannigfacher Weise vermittelt und durch die Dialektik des Einen und Vielen, von δυνάμις und ἐνέργεια, vorzüglich aber auch durch den stoischen Begriff der Kraftmittheilung. Alle Erzeugung geht aus Kraftüberschüssen hervor. Vergegenwärtigen wir uns den Gehalt der Sätze des Porphyrius über diesen Punkt.

In der Sphäre des Geistes*) geht die weitere Entwicklung (πρόοδοι) in der Weise vor sich, daß das höhere Prinzip fest und unbeweglich bleibt und nichts von dem Seinen verliert oder verändert, um das Niedrigere hervorzubringen. Weder sind die Produkte mit Verderbniß noch Veränderung behaftet hervorgebracht, noch existirt irgend eins von denselben auf die Weise, wie die aus einer mit Verderbniß und Veränderung verbundenen

*) XXV, zu gruppiren mit XIV, XI, XII, XXX und XXXI, zu vergleichen Enn. V lib. II.

Erzeugung hervorgegangenen Wesen. Aus diesem Grunde gelten sie auch als ungeworden und unvergänglich. Zur nähern Erläuterung und Erweiterung dieser Lehre ist folgender Abschnitt hinzuzunehmen: alles Erzeugte (XIV) hat an einem Andern die Ursache der Erzeugung, denn nichts wird ohne Ursache hervorgebracht. Unter den erzeugten Wesen ist dasjenige, was sein Daseyn durch Zusammensetzung empfängt, dadurch selbst vergänglich. Das Einfache und Unzusammengesetzte aber ist unauflöslich und unvergänglich, erzeugt wird es genannt, nicht insofern als es zusammengesetzt ist, sondern weil es von einer Ursache abhängt. Die Körper können daher auf doppelte Weise als geworden und erzeugt gelten, einmal weil sie von einer hervorbringenden Ursache abhängen, dann insofern als sie zusammengesetzt sind. Die Seele und der νοῦς sind nur erzeugt, insofern sie von einer Ursache abhängen, nicht aber als zusammengesetzte. Die erzeugten Körper sind sowohl auflöslich, als dem Verderben unterworfen; die Seele und der νοῦς sind als ungewordene und unzusammengesetzte unauflöslich und unvergänglich, sie sind erzeugt, sofern sie von einer Ursache abhängen. —

Um das Verhältniß der Wesen zu einander zu begreifen, müssen wir von einem Satze ausgehen, der auch für die ethischen Bestimmungen von Wichtigkeit ist.

Es giebt (XI cf. XXVII) ein Herauf- und Herabbewegen der geistigen Substanzen. Beim Herabbewegen werden sie getheilt, vielfach, es findet in der Behinderung statt; bei der Bewegung aufwärts gewinnen sie an Einheit und strömen über von Kraft und Vermögen. Der Satz sucht das Verhältniß der geistigen Wesen zu einander durch die Beziehung des Vielen und Einen auf einander zu vermitteln. —

Die erzeugten Wesen nehmen einen bestimmten Rang gegeneinander ein und treten in verschiedene Beziehungen zu einander.

Alles, sagt Porphyrius (XIII), was in Kraft seiner Substanz zeugt, erzeugt etwas Schlechteres, als es selbst. Alles von Natur Erzeugte wendet sich gegen seinen Erzeuger. Von

den erzeugenden Substanzen wenden sich die einen auf keine Weise gegen das Erzeugte, andere wenden sich theilweise dagegen, theilweise wenden sie sich nicht dagegen, noch andere wenden sich nur gegen das Erzeugte, gegen sich aber auf keine Weise. —

Als eine Art Commentar zu diesem Satze gilt der nachfolgende (XXX):

Von den allgemeinen und in sich vollendeten Substanzen wendet sich keine gegen ihr Erzeugtes, sondern alle erzeugten Substanzen beziehen sich auf ihre Urheber zurück. Diese Beziehung aufwärts hat selbst der Weltkörper, insofern als er vollendet ist, auf die Weltseele, und daher wird er auch im Kreise bewegt. Die Seele bezieht sich aufwärts auf den νοῦς, der νοῦς aber auf das erste Prinzip. Auf dieses bezieht sich Alles zurück vom Aeußersten anfangend, je nach seinem verschiedenen Vermögen; jene Rückführung auf das Erste aber geschieht entweder mittelbar oder unmittelbar. Die vollendeten Substanzen können nicht allein nach Gott streben, sondern auch desselben je nach ihren Kräften genießen. Aber den besondern und getheilten Substanzen, welche gegen die Vielheit neigen, ist es auch eingeboren, daß sie sich auch gegen ihr Erzeugtes wenden können. (Es bezieht sich das namentlich auf die Einzelseelen.) Daher entsteht in diesen der Abfall von sich selbst, die verderbliche Untreue; die Materie erfüllt sie mit Uebeln eben aus dem Grunde, weil sie gegen dieselbe neigen, obwohl sie sich auch zu Gott wenden können. Die Vollendung geht daher aus von den ersten Prinzipien und bezieht die niederen auf das höchste; die Verbindung beugt auch die höhern Prinzipien gegen das Niedere ab und bewirkt in ihnen die Liebe für eben dieses Niedere, das vorher vom ersten Prinzip sich entfernt hatte (die Materie).

Endlich läßt sich auch das gegenseitige Verhältniß der Wesen zu einander als das der Transcendenz neben der Durchdringung auffassen. Hiervon handelt ein Bruchstück des Commentars zu Enn. VI, IV.

Gott (XXXI, cf. Enn. VI, IV — d. Gute, d. Seyn) ist

überall, weil er nirgend ist, ebenso sind der νοῦς und die Seele überall, weil sie nirgend sind. Aber Gott ist überall und nirgend in Bezug auf alle Dinge die nach ihm sind, er ist das von sich selbst, was er ist und seyn will. Der νοῦς ist in Gott, sein Ueberall- und Nirgendseyn hat Beziehung auf die Dinge, die nach ihm sind. Die Seele ist im νοῦς und in Gott, aber überall und nirgend im Körper, der Körper ist aber in der Seele, im νοῦς und in Gott. Wie alles Seyn und Nicht-seyn aus Gott ist, so ist es auch in Gott, er selbst ist aber weder das Seyn noch das Nichtseyn, noch in ihnen. Wenn er nun überall wäre, so wäre er Alles und in Allem, aber weil er überall und auch nirgend ist, so ist Alles durch ihn und in ihm geworden, weil er selbst überall ist, es ist aber Alles verschieden von ihm, weil er selbst nirgend ist. So existirt auch der νοῦς überall und nirgend, und ist die Ursache der Seelen und dessen, was nach den Seelen folgt; er ist aber nicht selbst die Seele noch das, was nach den Seelen ist, noch in ihnen, weil er nicht nur in Bezug auf Alles, was nach ihm ist, überall ist, sondern auch nirgend ist. Die Seele ist nicht Körper, noch in dem Körper, sondern Ursache des Körpers, weil während sie überall durch den Körper ausgegossen ist, nirgend ist. Dieser Fortschritt (πρόοδος) des Universums geht bis zu jenem fort, was weder überall noch nirgend ist, sondern sich darauf beschränkt, an beidem Theil zu haben. —

Klarer kann das Prinzip der Transcendenz nicht ausgesprochen werden.

Recensionen.

Geschichte der Aesthetik in Deutschland. Von Hermann Lotze

„Es fällt uns der Mangel einer Tradition auf, durch welche früher errungene Wahrheiten fortgepflanzt oder spätere Ausdrücke der Wahrheit festgehalten und durch zusammenhängende Arbeit der Späteren nach und nach vervollkommnet würden;

jeder neue Versuch geht unbekümmert um seine Vorgänger wieder in die Tiefe des eignen Gefühls zurück, und wagt einen neuen glücklichen Griff nach dem was Andere vielleicht schon eben so sicher oder unsicher erreicht hatten." So Lotze. Nun giebt es aber eine Aesthetik deren Verfasser sich selber mit folgenden Worten einführt: „Was ich bei Philosophen, Kunsthistorikern und Dichtern gefunden habe, das ich als Baustein der Wissenschaft vom Schönen ansehen konnte, das habe ich gern mit Angabe seiner Quelle an geeignetem Orte dem System der Entwicklung eingefügt. Aber man findet erst was man sucht, das heißt was man schon selber gedacht hat, man lernt von Andern nur was man schon weiß, wofür man schon innerlich bereitet ist. Meine vorher festgestellte Einsicht mußte das Kriterium seyn, an welchem ich die Brauchbarkeit der Sätze Anderer für mein Werk bemaß. Wir Philosophen aber müssen endlich lernen fortzubauen auf den Resultaten der Vorgänger, und nicht in das Einreißen und Ersinnen neuer Systeme um der Neuheit willen unser Ziel zu setzen, wir müssen es machen wie die Naturforscher, die das Bild des Kosmos durch die vereinte Kraft vieler entwerfen." Hat Lotze dies Buch nicht gekannt oder hat er es vornehm ignorirt? Für einen Geschichtschreiber der so jungen Wissenschaft ist beides ungehörig. Wir werden Gelegenheit haben zu sehen, wie gar manches das er als seine neue Weisheit darlegt, in jenem Buche schon steht, wie für viele Probleme eine Lösung dort gegeben ist, die wir bei Lotze vermissen. Es ist meine eigne Aesthetik.

Lotzes Schrift ist geistreich und fein wie alles aus seiner Feder. Wie er in seiner allgemeinen Physiologie und medizinischen Psychologie eine Revision der Kenntnisse und Theorien hält, gegen das vermeintlich Feste und Klare doch seine Bedenken hat, neue Schwierigkeiten, neue Zweifel aufwirft und dadurch nicht sowohl durch Entdeckungen oder schöpferische Gedanken, sondern durch seine scharfsinnige Kritik, sein Hinweisen auf die Stellen wo die Untersuchung neu ansetzen oder wo sie Lücken ausfüllen muß, auf die Fortbildung der Wissenschaft seinen Einfluß übt,

ähnlich auch in dem vorliegenden Werke. Eine Geschichte der Aesthetik in Deutschland ist es eigentlich nicht. Dazu würde gehören, daß jeder der hervorragenden Meister ordentlich zu Worte käme und seine Sache führte, daß das in's Licht gesetzt würde was er nun Bleibendes gewonnen. Das ist zwar nicht die einzige Weise der Geschichtschreibung der Philosophie, die Kuno Fischer so vorzüglich übt, daß der Darsteller sich mit seinem Gegenstande identificirt, selber aus dem Prinzip und der Seele eines Cartesius oder Spinoza, Leibnitz oder Kant heraus redet, den innern Zusammenhang und Wahrheitsgehalt der Systeme entfaltet, und erst ganz zuletzt auf Probleme und Thatsachen hinweist die von diesem Standpunkt aus doch nicht gelöst oder erklärt werden können. Der Geschichtschreiber kann von Anfang an neben der Größe auch die Grenze jeder Lehre aufweisen, aber Lotze fällt auch einem Kant oder Schiller fortwährend in das Wort um zu zerfasern was sie sagen, und über der Bemängelung hier eines nicht glücklichen Ausdrucks, dort eines nicht völlig durchgeführten Gedankens, wird der welcher das Bleibende und Maßgebende in den besprochenen Arbeiten nicht kennt, dasselbe schwerlich recht erfahren. Nur Weiße darf sich ordentlich aussprechen, und das Denkmal das Lotze diesem edelkräftigen tiefen Denker gesetzt, ist mir, der ich oft und gern dessen Geist und Verdienste öffentlich anerkannt, das Erfreulichste in seinem ganzen Werk.

Lotze theilt seine Schrift in zwei Bücher: Geschichte der allgemeine Standpunkte und der einzelnen ästhetischen Grundbegriffe. Er beginnt mit einsichtsvollen Bemerkungen über die Anfänge unsrer Wissenschaft durch Baumgarten, Winckelmann und Lessing. Die Enge der Begrenzung auf Deutschland macht sich schon hier unangenehm geltend; eine einleitende Erwähnung von Platon und Aristoteles, von Augustinus, der Renaissance wäre gewiß am Orte gewesen, und Batteux wie Diderot sind in Bezug auf Lessing ebenso unentbehrlich wie Burkes Lehre vom Schönen und Erhabnen in Bezug auf Kant. Die gründliche Geschichte der Aesthetik von Zimmermann ist durch Lotze lange nicht entbehrlich geworden. Lotze knüpft nun an Leibnitz an und

sagt, die Antriebe seyen unbenutzt geblieben, in seiner durch ihren poetischen Reiz fesselnden Lehre von der Einheit der Welt und der zwanglosen Harmonie ihrer unzähligen Sonderentwicklungen auch der Schönheit zu gedenken. Indeß Leibnitz hat es bestimmt genug ausgesprochen, daß das Gefühl der Harmonie in Tönen und Körperverhältnissen ihm die Schönheit bildet, und sein Begriff der Form ist es der uns die spätere Kantische Lehre, daß das Schöne rein durch seine Form gefalle, erst verständlich macht und über die Einseitigkeit eines leeren Formalismus hinaushebt. Für Leibnitz wie für Aristoteles ist die Form der Dinge nicht äußerlich und zufällig sondern wesentlich, substanziell; die Form ist die Selbstbestimmung der Monade, in welcher sie ihre Eigenthümlichkeit ausprägt; oder wie ich sie in der Aesthetik definire: das selbstgesetzte Maß innerer Bildungskraft. Form ist die Darstellung des individuellen Gehalts, durch den dieser eben erst seine Gestalt gewinnt, aus der bloßen Anlage oder unbestimmten Möglichkeit zur Wirklichkeit gebracht wird. Mit Recht sagt auch Kuno Fischer in seiner Charakteristik der Leibnitzischen Philosophie: „Ohne diesen Verstand für die eigenthümlichen Formen der Dinge, begründet im Geiste der Metaphysik, würde sich schwerlich im Geiste der Aesthetik der Verstand für die eigenthümlichen Formen der Kunst zu dem Scharfsinn eines Lessing entwickelt haben.“ — Auch vermisse ich in einer Spezialgeschichte der deutschen Aesthetik die nähere Angabe über Umfang und Einrichtung von Baumgartens Buch, das unserer Wissenschaft den Namen gab, sowie sogar die darin aufgestellte recht bedeutende Definition: das Schöne sey das sinnlich Vollkommne. — Schwerlich wird Lotze selber glauben, daß mit seinen paar Bemerkungen über Winckelmann oder durch seine Polemik mit Robert Zimmermann in Bezug auf Lessing die Bedeutung dieser beiden Genien für die deutsche Geschmacksbildung oder die deutsche Kunstwissenschaft auch nur annähernd geschildert sey: aber wird er es leugnen, daß dies zu leisten doch die Aufgabe der Geschichte ist? Und warum nennt er sein Buch so, wenn es dieser Aufgabe nicht nachkommt?

Mit Recht wird in Bezug auf Kant betont, daß die von jeder Voraussetzung unabhängige Thatsache, von der allein die Aesthetik ausgehen kann, nicht ein objectiv Schönes, ein Gegenstand ist, sondern nur unser Urtheil, die Thatsache in unserm Bewußtseyn, daß wir etwas als schön bezeichnen; dies drückt aber zunächst gar keine Erkenntniß der Natur des schönen Gegenstandes aus, sondern bezeichnet nur die Art der Erregung, welche unser Gemüth von ihm erfährt. Daß sich nun das Schöne im Zusammenwirken der Welt und der auffassenden Subjectivität im fühlenden Geiste erzeugt, daß wir in diesem Lustgefühl die Harmonie erfahren und genießen wie beide für einander da sind und zusammenpassen, diese Bemerkung die Lotze hier anfügt, ist ganz das Wahre, nur verschweigt sie zweierlei: 1) daß die nachkantische Aesthetik, namentlich der hegelschen Schule, die objective Existenz des Schönen dennoch wieder behauptete, und Vischer z. B. — und erst nachträglich wieder — vom Eindruck des Schönen redet, als ob es ohne uns fertig vorhanden sey, während erst meine Darstellung wieder an Kant angeknüpft, und 2) daß sie längst das was Lotze hinzufügt, zum Prinzip und Ausgangspunkt der Darstellung gemacht hat. Es ist die Frage wie unterscheidet sich das ästhetische Gefühl von andern, und wie müssen die Gegenstände beschaffen seyn die es in uns erwecken, durch deren Anschauung wir es in unserm Geiste erzeugen? So sehr ist die Subjectivität das Maßgebende, daß ja Ton und Wort, Licht und Farbe außer ihr gar nicht vorhanden, sondern unsre Empfindung von lautlosen und dunkeln Schwingungen sind, und indem ich hiermit beginne, indem ich darthue daß wir selbst ja zur Wirklichkeit gehören, „daß sie erst in uns empfunden und genossen wird, daß erst in uns das Bild der lichten klingenden Erscheinungswelt producirt wird, daß ohne das Selbst ein bloßes Seyn so gut wie gar nicht da wäre," — indem ich dies in meiner Aesthetik erörtert habe, schließe ich mich den Worten an mit welchen Lotze auseinandersetzt, daß der Geist nicht blos als eine halbmüssige Zuthat zur Welt hinzukomme, um den auch ohne ihn fertigen

und vollständigen Thatbestand der Wirklichkeit noch einmal in Gedanken abzuspiegeln. „Aber der Geist ist nicht ein Anhängsel der wahrhaft seyenden ungeistigen Welt, nicht ein Spiegel, dessen Leistungen in der Vortrefflichkeit beständen mit welcher er die einzig theure Wirklichkeit eines Geschehens und Daseyns abbildete, das nichts von sich selbst hat weil es sich nicht weiß und nicht genießt, sondern die Geisterwelt ist der wesentlichste Bestandtheil des Universums, der Vorgang ihrer Auffassung der Wirklichkeit oder das Erscheinen der Wirklichkeit für sie der wesentlichste Theil alles Geschehens, ohne den der Weltlauf nicht fertig, nicht in sich selbst abgeschlossen seyn würde. Wer mit dieser Wahrheit sich durchdringt wird vor allem nicht mehr darüber klagen, daß die Schönheit nur in dem subjectiven Gefühl des Geistes ihr Daseyn habe, als wäre dies Gefühl der schlechteste Ort, oder in ihm zu seyn die schlechteste Art des Daseyns; diesen Ort oder diese Art des Seyns hat vielmehr Alles was Werth hat: Tugend und Liebe sinken nicht im Preise, weil sie an sich nicht sind, sondern nur im Augenblicke da der lebendige Geist sie übt oder fühlt.“

Das Schiefe in Herders Polemik gegen Kant wird dann kritisirt, und hervorgehoben, daß sie die Bedeutsamkeit des Schönen betont und behauptet, daß alles Schöne symbolisch sey. Meine Aesthetik hat es wiederholt ausgeführt, daß wir die Welt von uns aus verstehen, nach den Lauten und Geberden, in denen wir unsere Gemüthsbewegungen äußern, aus Lauten und Geberden die wir von andern hören oder sehn, auf ihre Seelenzustände schließen; Lotze führt es trefflich aus, daß auf solche Weise alle äußere formale Erscheinung dadurch für uns bedeutungsvoll wird, daß wir uns in das eigenthümliche Wehe oder Wohl hineinfühlen können, welches die Dinge durch ihre Lage oder Bewegung, ihre ungleichmäßige Unruhe oder ihr symmetrisches Gleichgewicht, ihr freies Aufstreben oder ihre Gedrücktheit erfahre.

Dann wird Schillers Vermittlung zwischen Schönheit und Sittlichkeit besprochen. Göthe hat kein Capitel für sich

erhalten, nur gelegentlich wird seiner gedacht. Von Fichte wird eigentlich nur gesprochen um zu sagen, daß er für die Geschichte der Aesthetik nichts bedeute; die trefflichen Bestimmungen die er in der Sittenlehre über den ästhetischen Standpunkt giebt, hätten statt dessen dargelegt werden können, zumal auch sie zu dem richtigen Formbegriff hinleiten, auf den hier so viel ankommt. Bei Schelling hebt Lotze hervor, daß er die Natur selbst unter der Gestalt eines schönen Ganzen vorgestellt, in der Schönheit die Versöhnung von Ideal und Wirklichkeit erkannt und die hohe Würde der Kunst begriffen, welche diese Versöhnung vollbringt. Wenn Lotze dabei behauptet: die ewigen Ideen der Dinge, ihre Allgemeinbegriffe in Gott, seyen nicht schön, sondern Schönheit gehöre nur den einzelnen Erscheinungen an, welche ihren Begriff in anschaulicher Gestalt ausprägen, — wenn er das Erscheinen der Idee nicht für ein bloßes Bestreben hält Ein vollkommnes Vorbild in vielen unvollkommnen Abbildern darzustellen, sondern vielmehr für das entgegengesetzte: den überhaupt noch unanschaulichen Sinn der Idee in viele Gestalten zu gießen, durch deren mannigfaltige Schönheit erst der schlummernde und verschlossene Reichthum ihres Inhalts in seiner Fülle offenbar wird, — so stimme ich um so lieber bei, als meine Aesthetik gerade dies in Bezug auf Platon entwickelt hat. — Der Abschnitt: „Die Phantasie als Schöpferin des Schönen bei Solger und Schleiermacher," bringt keine große Ausbeute, und ganz ungehörig sind ihm Krause und Schopenhauer mit ein paar abweisenden Worten angehängt.

Hegels Einordnung der Schönheit in den dialektischen Weltplan wird in einer Kritik seiner Methode dargelegt, die das nun ziemlich allgemein Erkannte klar und eigenthümlich darlegt, die unvollkommene Bestimmung der ästhetischen Elementarbegriffe neben der unerschöpflichen Fülle feinsinniger und anregender Gedanken in den von Hothe herausgegebenen Vorlesungen erwähnt; daß hier die Kunstlehre vornehmlich schon eine vorzügliche Durchführung gefunden, hätte jedenfalls erwähnt werden sollen. Das Reich des Schönen als Selbstent-

wicklung ihrer Idee wird nun ausführlich nach Weiße dargelegt; Vischer hätte mindestens das Recht zu gleichen Raume gehabt; aber er wird mit einigen sauersüßen Worten abgefertigt. Daran reiht sich dann die Rückkehr zur Aufsuchung der wohlgefälligen Urverhältnisse bei Herbart und seiner Schule, wobei Lotze sich gegen eine blos formale Aesthetik erklärt, wie sie Robert Zimmermann geschrieben hat, ohne näher auf dessen Werk einzugehn, und seine eigne Ansicht also zusammenfaßt: „Die elementaren Formen des Schönen sind nur Analogieen der allgemeinen Verhältnisse die alles Gute zu seiner Verwirklichung voraussetzt; spielt das Mannigfaltige der Anschauung, obgleich ihm keine sittliche Verpflichtung obliegt, dennoch in diesen idealen Formen, so füllt es uns mit vorahnungsvollem Wohlgefallen durch den Schein einer Welt, in welcher die ewigen Gesetze des Seynsollenden zu Fleisch und Blut der Erscheinungen geworden sind, und das Ideale zugleich als reale Kraft die Fülle der Erscheinungen hervortreibt, ihrer selbst froh, durch äußere Zwecke und Aufgaben unbelästigt, von keinem ihnen fremden Mechanismus zurückgehalten."

Hier endet die Darlegung der Standpunkte. Daß es aber nun in der neuern Philosophie auch einen Standpunkt giebt, welcher der Hegelschen Begriffslehre das Individuelle als das Erste und Wirkliche entgegenstellt, und sich zu ihr ähnlich wie Leibnitz zu Spinoza verhält, einen Standpunkt des Idealrealismus, welcher der subjectiven Freiheit des Geistes und dem objectiven Naturmechanismus gleichmäßig Rechnung trägt, und sich über die hergebrachten Gegensätze des Pantheismus und Deismus durch die Idee eines unendlichen, der Welt einwohnenden und zugleich sich in der Einheit des Bewußtseyns erfassenden Gottes als des Willens der Liebe erhebt, — dies und daß dieser philosophische Standpunkt bereits auch *seine* Aesthetik hat, ja *zwei* für *eine*, die *meinige* und *Zeising's* ästhetische Forschungen, und daß auch Eckardt's Vorschule der Aesthetik auf eigne Weise hier eingreift, das hat Lotze nicht für der Mühe werth gehalten zu erwähnen. Er mag von meiner Arbeit

halten was er will, er mag sie verwerfen wenn sie ihm nicht gefällt, das ist hier gleichgiltig, aber für den Historiker, der seiner Pflicht nachkommen will, ist es eine Schuldigkeit wenigstens zu sagen was gewollt und versucht worden, wenn es auch für mißlungen oder unzulänglich erachtet wird. Zeising und ich wir haben beide gleichzeitig und unabhängig von einander die ästhetischen Grundbegriffe von neuem untersucht, jeder hat neue Bestimmungen gefunden und eine eigenthümliche Gliederung des Ganzen gegeben; wir sind von den Thatsachen, nicht von den Voraussetzungen eines fertigen Systems ausgegangen, wie Vischer gethan, und statt die ästhetischen Thatsachen auf ein metaphysisches Streckbett zu legen, habe ich gerade aus ihnen für die Erkenntniß des Prinzips und Zwecks der Welt einige neue Momente gewonnen, indem allerdings die Hinführung der ästhetischen Ideen auf das Göttliche oder Absolute eine philosophische Aufgabe ist, und die Frage entsteht, ob das Absolute dabei noch als willen- und bewußtloser Begriff oder bloße Substanz, oder ob es als Geist zu denken ist. — Die Betrachtung der einzelnen ästhetischen Grundbegriffe, der wir uns nun zuwenden, wird uns Gelegenheit bieten im Einzelnen nachzuweisen wie diese — soll ich sagen Unkenntniß oder Verkennung? — sich rächt.

Lotze bezeichnet das Angenehme der Sinnlichkeit, das Wohlgefällige der Anschauung, das Schöne der Reflexion als Gradunterschiede des Aesthetischen. Er tadelt es, daß die Aesthetik das Angenehme aus ihrem Gebiet ausgeschieden; aber unter dem Begriff des Reizenden hat es bei Zeising eine eingehende Erörterung gefunden, an die ich angeknüpft habe, und stets habe ich die Bedeutung des Sinnlichen im Schönen betont, und ausdrücklich gesagt, daß das Schöne das Angenehme nicht aus- sondern einschließt, zumal schon im reinen Ton, in der reinen Farbe sogleich ein innerlich Geistiges waltet, die Gleichheit und Regelmäßigkeit aller einzelnen Luft- und Aetherwellen, und ich habe hinzugefügt: „das gerade kann uns zum innersten Geheimniß des Schönen leiten, daß alles Ideale, wenn es frei

und klar kund wird in der Außenwelt, unserer Sinnlichkeit annehmlich erscheint, weil sie in Wahrheit selbst die Aeußerung idealer Kraft und Wahrheit ist, sowie andererseits ein sinnliches Wohlgefühl dadurch vermittelt wird, daß den Gegenstand, der es erweckt, ein ordnendes Gesetz, eine geistige Macht durchdringt." Haben wir so unser Recht gegen Lotzes falsche Berichterstattung gewahrt, so schließen wir gern uns ihm an, wenn er selber sagt: „Wer von der echtesten Schönheit sich nur zu einem Gefühle persönlichen Behagens erregen läßt, genießt auch sie nur als Angenehmes; wer bei dem einfachsten sinnlichen Eindruck von der Förderung seines persönlichen Wohlseyns absieht, und sich in den eigenthümlichen Inhalt versenkt durch welchen der Eindruck diese Förderung bewirkt, hebt aus diesem Sinnlichen das Element der Schönheit hervor das in ihm eingeschlossen liegt. Nicht darin besteht der ästhetische Werth von Klang und Farbe, daß man aus ihrer sinnlichen Eigenthümlichkeit abstracte Momente der Idee herausschälen kann, sondern darin eben, daß der Gedanke hier diese Schale angenommen hat, darin, daß Beziehungen die man sonst nur denken kann, jetzt unserm Ohre klingen, vor unserm Auge glänzen.. Aesthetisch wirken Consonanzen und Dissonanzen nicht blos weil sie nothwendige Momente einer alles beherrschenden Idee enthalten, oder weil sie unserer geistigen Organisation bequem sind, sondern deswegen weil sie eben den einsehbaren Werth jener idealen Verhältnisse uns zu einem unmittelbaren Gefühl eines charakteristischen Wohls oder Wehes verdichtet erlebbar machen." Lotze hat ganz recht, solches der idealistischen Aesthetik gegenüber geltend zu machen; wenn er nur nicht verschwiegen hätte, daß es auch eine idealrealistische giebt, welche überall Natur und Gemüth betont und dem bloßen Begriffswesen gegenüber die persönliche Anschauung und das lebendige Gefühl als nothwendige Factoren hervorhebt. Er bespricht dann Töne und Farben im Anschluß an Helmholtz und Unger, und übergeht wieder was die neuere Aesthetik im Anschluß an Göthe und zugleich mit Bezug auf die Undulationslehre über die besondern Farbenempfindungen festgestellt hat.

Zum Wohlgefälligen der Anschauung zählt er Tact und Metrum, und betrachtet die räumlichen Verhältnisse, wobei er Zeisings Proportionslehre erwähnt ohne ihr recht beizustimmen oder zu widersprechen, aber vergißt zu berücksichtigen was dieser scharfsichtige Forscher weiter über die Schönheit der Körperformen dargelegt hat. Ihm selbst gelten solche anschauliche Formen und ihre Gesetzlichkeit als Vorbedingungen des Einen was allein Werth hat, des Guten. Wir verehren Identität und Consequenz nicht als Formen auf denen nun einmal durch ein vorweltliches Fatum ein unableitbares Wohlgefallen ruht, sondern wir freuen uns ihrer als wohlbekannter formaler Bedingungen der Zuverlässigkeit, der Sicherheit und Treue gegen sich selbst, Bedingungen welche das Gute der Welt zu Grunde legt in der es erscheinen will, und die keine Verbindlichkeit für eine Welt haben in der es nicht erscheinen wollte. Es ist das ethische Moment der Treue und Wahrhaftigkeit, das zunächst dem abstracten Begriff der Consequenz, dann auch der anschaulichen Erscheinung desselben in der räumlichen Geradlinigkeit Bedeutung giebt; Köstlin nennt die gerade Linie des Symbol aller Geradheit.

Zu den Schönheiten der Reflexion rechnet Lotze das Erhabene und Komische, ich weiß nicht recht ob auch das Häßliche; er spricht von negativem Pol dem positiven des Erhabenen gegenüber; doch wir werden sehen. Beim Erhabenen mußte vor allem die Frage aufgeworfen und beantwortet werden, ob es neben dem Schönen steht oder ob es eine besondere Art desselben ist. Dadurch daß Burke es außerhalb, ja als einen Gegensatz des Schönen behandelte, ist viel Verwirrung in die Aesthetik gerathen, die erst Herder zu schlichten anfing. Daß das Erhabene weit entfernt ist der Widerspruch zu seyn, in welchem der Träger oder die wesentliche Erscheinung der Idee zugleich als nichtig und verschwindend gegen sie gesetzt werde, wie Vischer lehrt, daß es vielmehr dasjenige Schöne ist, welches durch seine Größe den ersten und überwältigenden Eindruck macht, daß von Formlosigkeit, von Trennung der Idee und Erscheinung, wodurch ja alles Aesthetische aufgehoben wird, nicht die Rede seyn kann,

daß wir gerade mit dem Gegenstande die Idee des Unendlichen, die er erweckt, verknüpfen, sie in ihm anschauen, das alles habe ich in meiner Aesthetik so ausführlich und einmal in einer Kritik der andern Auffassungen dargethan, um wohl hoffen zu dürfen die Sache sey endlich festgestellt, zumal auch Zeising verwandte Gedanken äußerte und Köstlin die Größe im Schönen in ausführliche Betrachtung zog. Statt darauf einzugehn wiederholt Lotze den alten Satz, daß des Erhabenen Erbfeind das Lächerliche, von jenem zu diesem nur ein Schritt sey. Ich fordere ihn auf diesen Schritt zu thun vom Montblanc, vom Zeus des Phidias, von Händels Messias, von der Verherrlichung des Achilleus in der Ilias, von Michel Angelos Gemälden in der Sixtina, von Moses, Karl dem Großen und andern Heroen der Geschichte; ich glaube er wird nicht sie, sondern sich lächerlich machen. Die Komik wendet sich gegen das was den Schein der Erhabenheit vornimmt ohne wirklich groß zu seyn, sie zieht dem Esel die Löwenhaut ab, aber das Erhabene als solches schlägt niemals ins Lächerliche um. Wofür schreibt man denn, wenn die falschen Vorurtheile sich so forterben?

Wie zerrüttend diese mythische Umschlagerei und Uebergeherei der Begriffe in Bezug auf das Häßliche in die wahrhaft geniale Darstellung desselben bei Weiße eingewirkt, und daß wir das Häßliche nicht innerhalb des Schönen setzen dürfen (sie sind auch nicht Gegenbilder wie Rechts und Links, was Lotze meint), daß es vielmehr sich als Gegensatz zum Schönen wie die Lüge zur Wahrheit, das Böse zum Guten verhält, daß es darum in der Aesthetik behandelt werden muß, aber nicht zum Moment des Schönen gemacht werden darf, endlich wie die Kunst es aufnehmen kann um es zu überwinden, alles das habe ich in meiner Aesthetik gleichfalls so ausführlich behandelt, daß ich trotz Lotzes Ignorirung darauf verweise. — Auch in Bezug auf das Lächerliche hat Zeising die seitherigen Lehren viel gründlicher besprochen, und eine viel bessere Ansicht aufgestellt als hier von Lotze geschieht. Dieser giebt nun eine eigne Gliederung der

ästhetischen Begriffe, verschweigt aber wiederum wie Zeising solche geordnet:

Rein oder formal schön.
Erhaben. Reizend.
Tragisch. Komisch.
Humoristisch.

Ich habe das Ganze folgendermaßen gegliedert. Wie jeder Gegenstand hat auch der schöne außer seiner Form noch Größe und Stoff; darum untersuche ich nach der Form auch diese beiden Elemente, und wie bei der Größe die Erhabenheit, so kommt in Bezug auf den Stoff das Gehaltvolle und Interessante wie das sinnlich Reizende und das Rührende zur Sprache; daß Lotze namentlich diesen letztern Begriff nicht beachtet, ist ein großer Mangel. Von dem so in seinem eignen Wesen beruhenden Schönen wende ich mich zu seinem Gegensatz, dem Häßlichen. Der Kampf gegen dasselbe und seine Ueberwältigung führt zu dem Begriff eines Schönen im Prozesse des Werdens, in der Auflösung von Gegensätzen, und hierher gehören das Tragische, Komische, Humoristische. Weil aber das Lächerliche ein Prozeß ist, weil Verkehrtes in ihm erscheint und sich auflöst, darum ist es so wenig wie das Tragische in einem einfachen Satz definirbar, sondern dieser ganze Verlauf muß geschildert werden, und es ergiebt sich, daß die üblichen Definitionen nur eins oder das andre Moment herausgegriffen haben. Am nächsten ist Ruge der Wahrheit gekommen, aber auch von ihm weiß uns Lotze hier nichts zu berichten, und doch schreibt er die Geschichte dieser Begriffe! Aus der Gliederung bei Zeising und bei mir geht hervor, daß wir weder das Tragische als den Gipfel des Erhabenen, noch den Humor als die Spitze des Komischen betrachten; Lotze rechnet den letztern zu den Stimmungen der Phantasie, uns ist er die Verwebung des Lächerlichen und Rührenden. Lazarus hatte so Unrecht nicht, als er mit seiner vortrefflichen Erörterung über den Humor allein zu stehen glaubte, damals waren unsere Darstellungen, die der seinigen nahe stehen, noch nicht gedruckt. Der Humor ist nicht blos unsre Stimmung,

sondern dieser begegnet auch hier die Realität der Dinge, die Doppelwirklichkeit des Lebens, in der das Höchste in Knechtsgestalt erscheint, der Dorn Rosen trägt und die Rose ihre Dornen hat, die Thräne vom Schmerz, von der Freude und vom Schnupfen hervorgelockt wird, und wir alle an den Fehlern unserer Tugenden leiden.

Ich weiß nicht ob Lotze meine Darstellung der Phantasie und des künstlerischen Schaffens damit beseitigt, daß er übergeht was Dichtung durch Dichtung beschreibt; vor der Hand tröstet mich, daß die seit dem Erscheinen meiner Aesthetik herausgekommenen größeren Werke über Psychologie von Fichte und Ulrici die Phantasie gleichfalls als eine der drei Grundfactoren geistiger Wirksamkeit neben dem Denken und Wollen anerkennen; ich sehe in ihr die Gestaltungskraft der Seele, das Vermögen innere Zustände oder Gefühle in Formen auszuprägen, und so waltet diese bildende Thätigkeit in der Organisation des eignen Leibes als Lebenskraft, in der Herstellung von den Bildern einer Welt aus den Affectionen unserer Sinne, wie in der Ausprägung der ethischen Ideen, der Ahnung des Göttlichen im Mythus und in der Kunst. Was ich in meinem Werk über die Kunst im Zusammenhang der Culturentwicklung von einem Weltalter der Sprach- und Sagenbildung dargelegt, dies sowie die Unterscheidung des Symbols und der Allegorie von personificirender Idealbildung, und endlich die Zusammenwirkung des Unbewußten und Bewußten, Unfreiwilligen und Freiwilligen in allem Phantasieleben, erlaube ich mir immer noch für Errungenschaften zu halten. Meine Erklärung dieses letztern durch das Zusammenwirken göttlicher und menschlicher Thätigkeit mag Andern eine phantastische Hypothese seyn, aber sie will wenigstens wirklichen Thatsachen des Bewußtseyns gerecht werden, und ohne Phantasie wird man die Phantasie so wenig erfassen, schildern, wie ohne Gefühl die Liebe und ohne Willenskraft das Gute.

Das Naturschöne übergeht Lotze. Hegel und Vischer haben es der Kunst untergeordnet, Weiße läßt es ihr als ein höheres

folgen, ich suchte beiden ihre Ehre zu geben und zu zeigen wie ihnen eigenthümlicher Werth, eigenthümliche Bedeutung zukomme. Vischer entschädigt uns für die schultheoretische Geringschätzung in den Paragraphen, durch meisterhafte und farbenreiche Schilderung der einzelnen schönen Gegenstände aus allen Naturreichen und aus der Menschenschenwelt in den Anmerkungen seines Buchs; neuerdings will er aber das Naturschöne aus der Aesthetik ausscheiden, weil es unvollkommen und sein Genuß nicht rein sey, während Köstlin es wieder sehr ausführlich abhandelt. Alles dies durfte in einer Geschichte der Aesthetik, die diesen Namen verdient, nicht fehlen. Der Historiker ist nicht blos an sein Belieben, sondern auch an die vorhandene Realität gewiesen.

In Bezug auf die Classification und Gruppirung der Künste zählt Lotze deren sieben auf und bemerkt sehr richtig: „In der Welt des Denkens und der Begriffe haben alle Gegenstände nicht nur eine systematische Ordnung, die unveränderlich feststände, sondern der Zusammenhang der Dinge ist so allseitig organisirt, daß man in jeder Richtung, in welcher man ihn durchkreuzt, eine besondere innere bedeutungsvolle Projection seines Gefüges entdeckt. Keine der erwähnten Classificationen hat nur Unrecht; jede hebt eine dieser giltigen Beziehungen, einen gewissen Durchschnitt der Sache nach einer der Spaltungsrichtungen hervor die ihr natürlich sind; aber wunderlich ist der Eifer, mit dem jeder neue Versuch sich als den endgiltigen und einzig wahren ansieht, und die vorangegangnen als nüchterne und überwundene Standpunkte betrachtet." Ja wunderlich ist's wie Lotze dies behauptet angesichts der Thatsache, daß ich gerade auf das viele Richtige in den mannigfachen Weisen von Kant und Hegel, Vischer, Weiße und Zeising hingewiesen, einiges aber, was mir irrig scheint, kritisirt und nun eine Gliederung von dem Standpunkte aus unternommen habe, „daß diese Gliederung dem Bauplane des Universums entspreche," wie Lotze selber einmal sagt. Ich wiederhole sie hier, weil sie mir manche noch rückständige Erörterung leichter macht.

Wenn wir in der Kunst die Darstellung der Wahrheit des Wirklichen, die Verklärung der Natur und die sinnenfällige Offenbarung des Geistes erblicken, so muß auch das ganze innere wie äußere Seyn, so muß die Welt so gut wie das Reich des Geistes von ihr umfaßt werden. Nun breitet aber die Natur in den Formen von Raum und Zeit ihr Wesen aus, und der Geist vermittelt die äußere Anschauung und die innere Empfindung im Selbstbewußtseyn. Die Kunst muß also einmal die Dinge in ihrem räumlichen Nebeneinander, dann das Nacheinander in der Zeitfolge, endlich das in Raum und Zeit sich entfaltende Wesen ergreifen; sie muß ebenso die Anschauungsbilder der Seele, dann deren Innerlichkeit in ihrem Werden wie sie das Gefühl ergreift, wie sie als Gemüthsbewegung sich kund giebt, endlich ihre Gedanken auffassen. Da aber Natur und Geist für einander da sind, und in der Schönheit der Ausdruck ihrer Harmonie erkannt wurde, so entsprechen sich auch beide Regionen, und wir gewinnen eine Dreiheit von Künsten: die Offenbarung geistiger Anschauungen in bleibenden sichtbaren Formen durch die Gestaltung der Materie im Raum: — bildende Kunst; die Offenbarung der gemüthlichen und natürlichen Lebensbewegung in ihrem Werden durch die Töne und ihre rhythmisch melodische Folge in der Zeit: — Musik; die Offenbarung der Gedanken des Selbstbewußtseyns und des Lebens der Welt durch die Sprache: — Poesie. Seyn, Objectivität oder Natur, — Selbstinnigkeit, Subjectivität oder Gemüth, — Selbstbewußtseyn, Subject-Object, der Geist, sind die Potenzen des Lebens; die bildende Kunst ist die der Natur, die Musik die Kunst des Gemüths, die Poesie die des Geistes. Selbstverständlich ist die Natur nicht geistlos, der Geist nicht natur- oder gemüthlos, aber eine dieser Potenzen ist das herrschende Princip.

Lotze nun beginnt nach Weiße mit der Musik. Hier wird es vollends klar, wie sein Buch eigentlich nicht eine Geschichte, sondern eine eigne kritisch gehaltene Aesthetik ist. An die Forschungen von Helmholtz, die Ansichten von Hanslick reiht

er eine Fülle fein- und scharfsinniger Bemerkungen, ohne indeß das entscheidende Wort über das Wesen der Musik und namentlich über die Frage nach ihrem Stoff oder Gehalt zu sprechen, aber so daß er dies fortwähend umkreist, und daß seine Erörterungen sehr gut verwerthet werden können, sobald der Kern der Sache gefunden ist. Und diese Verwerthung ist bereits geschehen, in meiner Aesthetik nämlich. Lotze kommt mit Recht auf seine geistvolle Abhandlung über die Bedingung des Kunstschönen zu reden, er erwähnt was er dort über Musik gesagt und setzt hinzu: er habe damit kein Glück gemacht. Aber es hat wenigstens dankbare Aufnahme in meiner Aesthetik gefunden, da ich eben zugleich in diesem Werk zeigen wollte, wie eine Wissenschaft in der gemeinsamen Thätigkeit vieler Kräfte sich aufbaut. Nun stellt die bildende Kunst das Seyn, das in sich Vollendete, Bleibende dar, und ihr Werk beharrt in seiner Vollendung im Raume, die Bewegung als solche, das Werden im Flusse der Zeit kann sie nicht darstellen, dafür bedürfen wir einer Kunst die ganz und rein zeitlich ist, die gar nicht an feste Formen im Raum unsre Anschauungen fesselt, sondern in rastlosem Wechsel der Zeit sie uns erfüllt, und dem Strome des Lebens dadurch gerecht wird, daß sie ihn in einem selbst vorüberrauschenden Werk sich ergießen und entfalten läßt. Statt der gewordenen fertigen Gestalt giebt uns die Musik den organischen Entwicklungsprozeß, die Idee ist in ihr das ordnende Prinzip der Bewegung, die innere Einheit, welche die auf einander folgende Mannigfaltigkeit der Töne zu einem harmonischen Ganzen beseelt, — die Schönheit des Werdens, der Begriff der Entwicklung wird uns offenbar; Ton ist empfundene Bewegung, und die Bewegungen des Gemüths wie der Welt, ihre Entfaltung, ihr Ringen und Kämpfen und ihre Versöhnung wird durch die Tonkunst ideal dargestellt. Von diesen Grundgedanken aus habe ich nun die Musik philosophisch betrachtet, darnach Harmonie und Melodie behandelt, darnach Tact, Rhythmus, Tempo, Wechsel hoher und tiefer Töne als Momente melodischer Lebensentfaltung, individueller und doch

gesetzlicher organischer Entwicklung entsprochen. Und so wird man im wesentlichen bei mir wiederfinden, was Lotze mit Hanslick über den musikalischen Ausdruck der Gefühle verhandelt — bis auf das Gleichniß vom Wein, den man trinken muß wenn man ihn schmecken und wissen will was er ist! Die Musik giebt uns allgemeine Ausdrücke davon, wie unser Gemüth durch verschiedene Stimmungen verschieden bewegt wird, wie der Bau der Welt in einer Fülle selbständiger Lebenskräfte in fortwährendem Wechsel und doch von einem Gedanken geleitet, zur Erreichung eines Zweckes sich vollzieht, wie Hemmungen, Ausbiegungen, Förderungen eintreten, und doch aus den Gegensätzen und Dissonanzen am Ende der Einklang des Mannigfaltigeu geboren wird; die Musik giebt uns die Buchstabenformel, die wir nach unsern eignen Erlebnissen mit besonderm Inhalt wie mit benannten Zahlen erfüllen mögen; aber wir wollen auch Stimmungen, Bewegungen rein genießen, auch aus den Beschränkungen des endlichen und bestimmten Daseyns uns in die Freiheit des unendlichen und allgemeinen Lebens erheben. Dem genügt die Musik, und dadurch erfüllt sie ein Verlangen unserer Seele wie keine andre Kunst. Lotze sagt: „Wir wissen die Vortheile unserer menschlichen Organisation und alle Gunst unsrer Lebensstellung zu schätzen; wir empfinden daß alle höheren und geringeren Güter, die wir erwerben, an die bestimmte Gestalt dieser Mittel geknüpft sind, mit denen die Natur uns ausgestattet. Dennoch empfinden wir alle zuweilen diese Grundlage unseres Seyns als eine Beschränkung; wir möchten diese Grenzen unserer Endlichkeit überfliegen und das Leben anderer Geschöpfe versuchen können, ja vielmehr das Leben selbst, nicht dieses oder jenes bestimmte, sondern die allgemeine Regsamkeit des Daseyns möchten wir kosten, wie sie frei von jeder Beschränkung durch die unterscheidende Bildung einer besonderen Gattung die Welt im Großen durchwogt. .. Ueberblicken wir die Welt im Ganzen und finden wir, daß sie nicht in prinziplose Mannigfaltigkeit zerfällt, sondern daß feste Gattungen der Geschöpfe, in verschiedenen Graden der Verwandtschaft auf einander bezogen, jede in ihrer Weise sich ent-

wickeln, und daß jede zu ihrer Entwicklung in der Außenwelt die hinlänglichen Bedingungen antrifft, so bleibt aus dieser Anschauung, wenn wir längst die einzelnen Punkte wieder vergessen haben, das Bild einer harmonischen Fülle zurück, in der jeder einzelne lebendige Trieb nicht allein und verlassen sich in's Leere hin ausbreitet, sondern jeder darauf hoffen kann begleitende Bedingungen zu finden, die ihn heben, stärken und zum Ziele führen. Und dieses große Bild können wir kaum aussprechen, ohne daß es sich von selbst für uns in Musik verwandelte, ohne daß wir sogleich inne würden wie eben dies die Aufgabe der Tonkunst ist: das tiefe Glück auszudrücken das in diesem Baue der Welt liegt, und von welchem die Lust jedes einzelnen empirischen Gefühls nur ein Widerschein ist. Indem die Musik die endlichen Veranlassungen verschweigt und verschweigen muß, von denen im Leben unsere einzelnen Gefühle ausgehen, sagt sie sich doch nicht von dem Gefühle überhaupt los, sondern sie idealisirt es in einer so eigenthümlichen Weise, daß sie hierin von keiner andern Kunst erreicht, noch weniger überboten wird. Nicht dadurch nämlich wirkt sie, daß sie in sich selbst das fertige Gefühl enthielte und uns überlieferte, sondern dadurch, daß sie uns die allgemeinen Beziehungen des Mannigfaltigen anschaulich vorführt, in deren gemeinsamer, aber unendlich bildsamer Form alles sich entwickelt was im Laufe des äußern und des innern Lebens für unser Gemüth von Werth ist. Jedes berechtigte ethische Gefühl beruht auf der Anschauung und Bewunderung einer großen objectiven Thatsache der Weltordnung."

Bei der Betrachtung der bildenden Künste giebt Lotze gar zu sehr nur abgerissene Notizen; der Leser erfährt nichts davon wie die seitherige Aesthetik die Stylprinzipien einer jeden in ihrer Eigenthümlichkeit erkennt, wie sie versucht hat das Mannigfaltige aus einem Kerngedanken zu entfalten oder so zu ordnen, daß jenes als Resultat daraus hervorspringt. Ein Buch wie das von Semper über den Styl in Kunst und Gewerbe z. B. hätte hier, wie bei der Musik das Werk von Hauptmann über Harmonik und Metrik eine gründlich eingehende Berücksichtigung verdient,

auf ähnliche Art wie Böttichers Tektonik der Hellenen sie gefunden. Aus einer Geschichte der Aesthetik sollte man eben erkennen lernen, wie der Geschmack im Allgemeinen sich gebildet und geläutert, wie die wissenschaftliche Einsicht der Gegenwart sich gestaltet hat. Ueber Schwellung und Verjüngung der Säulen hätte Lotze auch in meiner Aesthetik die von ihm bis jetzt vermißte Erklärung finden können; ebenso hätte er daselbst über die Bedeutung des romanischen Würfelcapitäls, des gothischen Pfeilers und Spitzbogens einiges gefunden. In Bezug auf die Gothik wägt er die lobenden wie die tadelnden Stimmen sorgfältig ab, von der Renaissance aber ist nicht die Rede; dafür entschädigt er durch feinsinnige Bemerkungen wie die Gegenwart baut oder bauen soll. Statt einer Geschichte der Aesthetik haben wir immer mehr nur gelegentliche Gedanken und kritische Randglossen über ästhetische Gegenstände vor uns. So ist mir denn aus der Seele geschrieben, und trifft mit dem zusammen was ich in Bezug auf die Denkmale von Uhland und Platen mehrfach geäußert, was durch die Masse der Schillerstatuen bestätigt wird, daß man nämlich statt der Statue die Büste wählen, aber durch Reliefs, durch architektonische und malerische Gestaltung eines Ehrenmals vom Wesen und Wirken des Genius Kunde geben, das Monument selbst in möglichster Nähe des Lebens und seines Verkehrs halten soll; ein Schillerbrunnen auf dem Markt, eine Uhlandruhe am Neckar, eine Göthehalle auf anmuthiger Höhe, von der aus man in die Gegend hinabschaut, alle mit der Büste des Dichters, dann aber mit plastischem und (oder) malerischem Bildwerk ausgestattet, das wichtige Momente aus dem Leben und Scenen aus den Dichtungen veranschaulicht, wie viel reicher, phantasievoller und erquicklicher wäre das als die in der geforderten Naturtreue so oft unschönen und in ihrer Behandlung langweiligen Erzstatuen! Lotze sagt: „Geistige Heroen scheinen mir, Büsten abgerechnet, überhaupt nicht Gegenstände der Plastik, und ich finde die Gewohnheit schrecklich, jeden von ihnen an einem abgelegenen oder wohlgelegenen Orte auf ein Postament zu spießen.“ (Weit besser ist noch die Verbindung mit der

Architektur, Feldherrn am Portale eines Zeughauses, Künstler in der Vorhalle eines Museums oder in Nischen an dessen Fassade u. s. w.) „Die Dichter bilden ja ihre Werke; warum bildet man nicht zu ihrem Gedächtniß nach was sie in diesen erfinderisch vorgezeichnet? Welchen Genuß haben wir von einem plumpgeschuhten Dichter im Hausrock? Und wie ganz anders würden wir doch in der Erinnerung an seinen Geist befestigt, wenn die reizenden Phantasiegestalten die er geschaffen, uns durch eine Reihe von Bildwerken in plastischer Anschaulichkeit vorgeführt würden? Hier fände man ja den Ersatz für die verlorne Mythologie, eine reiche Welt reizender Gestalten, an deren ästhetische Realität wenigstens wir glauben, die dem gebildeten Volke aus dem Umgang mit den Führern seines geistigen Lebens vertraut sind, und für deren jede einen plastisch mustergiltigen Ausdruck zu schaffen eine fast eben so günstige Aufgabe seyn würde als für die Griechen von dem charakteristischen Geiste jedes ihrer Götter die entsprechende Form seiner Erscheinung zu finden. Allerdings, man thut dessen etwas; durch einige Basreliefs am Sockel der Denkmale; warum ruft man nicht lieber die Schwesterkünste zu Hilfe? Warum baut man nicht in dem Style, der der Geistesart des zu Feiernden und seiner Verehrer entspricht, irgend ein bescheidenes Heiligthum, sey es eines Tempels oder eines Hauses (wird sehr theuer kommen!), schmückt dessen Innenraum mit Fresken und in passender Anordnung mit plastischer Darstellung der Gebilde die für diese Kunst sich am zuvorkommendsten eignen? Der Gestalt des Dichters bliebe dann noch immer ihr Platz, sey es als Büste oder als Portrait oder als Theil einer malerischen Composition, die vielleicht als Fries die Hauptmomente aus der Geschichte seines Lebens enthielte.“

Es ist ganz wahr was Lotze einmal gelegentlich äußert: „Poesie ist nicht Abbildung der Dinge, sondern Offenbarung ihres Werthes und des Glückes das sie in sich selbst empfinden und empfindenden Wesen verschaffen;“ aber in Bezug auf die Dichtkunst selber sagt er im Allgemeinen nichts, verschweigt also

daß z. B. ich sie als die Kunst des Geistes gefaßt, daraus die sowohl anschauliche als empfindungsvolle Darstellung der Gedanken, die Bildlichkeit der Rede oder die Plastik der Sprache und die Musik des Verses, als die nothwendigen Elemente ihrer ästhetischen Versinnlichung entwickelt habe. Er fängt sogleich mit dem Epos an, und behauptet daß die homerischen Werke den Aesthetikern so imponirt hätten, um die in ihnen vorgefundene Form als ausschließlich berechtigtes erstes Glied der Lyrik und dem Drama voranzustellen. Das ist wieder einfach nicht wahr. Vischer, Gottschall, ich selber haben z. B. auch dem Roman sein Recht gegeben, ich habe, was Lotze selber thut, auch ein komisches Epos, wie Byron's Don Juan vertheidigt, Gottschall hat das historische im Anschluß an einen Brief Schillers charakterisirt und der Zukunft empfohlen, und ich habe neben das Epos der That eine ganze Reihe von Dichtungen unter dem Namen Epos des Gedankens gestellt, und hier den Hiob, Hesiod, Dante u. A. behandelt. Auf den Roman kommt Lotze dann selber zu reden, nachdem er W. Humboldts Schrift über Hermann und Dorothea ausführlich besprochen, auf die Theorie der epischen Volkspoesie aber, wie sie unter andern von J. Grimm und Steinthal ausgebildet worden, wird keine Rücksicht genommen. Er bespricht dann selber den Roman, erkennt daß die Breite der Schilderung wie sie Homer bei der Anschirrung des Wagens, der Anlegung der Waffen und Kleider, der täglichen Verrichtungen hat, uns Neuern nur dann zusagend und gestattet ist, wenn nicht sowohl der Vorgang und das Geschäft im Allgemeinen, sondern die Besonderheit der augenblicklichen Stimmung, mit der es verrichtet und charakteristisch modificirt wird, zur Darstellung kommt. Dann ist er ungnädig gegen die deutsche Prosa, die seit Göthe verwildert sey. Allein Lotze selbst ist nicht der Einzige der eine gute wissenschaftliche Prosa schreibt, auch auf dem Felde der poetischen Darstellung dürfen wir Tieck, Immermann, Heine, von Neueren Freitag, Heyse, M. Meyr rc. nennen, die klar und anmuthig genug

schreiben um nicht mit dem ordinären Zeitungsdeutsch in einen Topf geworfen zu werden.

Zur Charakteristik der Lyrik bedient sich Lotze einer von mir hierzu verwandten Stelle aus Schillers Kritik Bürgers und eines Ausspruchs von Göthe, um dessen Art gleichfalls in die richtige Mitte zwischen jene beiden zu stellen, — ohne irgend meiner zu gedenken, während ich fast Seite für Seite die Citate aus meinem Buche an den Rand des seinen schreiben könnte. Gäbe er eine eigne Aesthetik, wer wollte so kleinlich seyn zu meinen, daß nicht Lotze das alles auch selbst gefunden haben könne, aber in einer Geschichte der Aesthetik ist es dem zuzuweisen der es zuvor ausgesprochen hat.

Beim Drama bespricht er Lessings Kampf gegen die französischen drei Einheiten; daß ich die Stetigkeit der Entwicklung in der Zeit, diesen ununterbrochnen Zusammenhang der Causalität von Stimmung, Wort und That, die Einheit der geistigen Atmosphäre als des idealen Raumes, die Einheit der Idee an jener Statt gesetzt, erfährt der Leser wieder nicht; er erfährt überhaupt immer weniger je mehr das Buch zum Ende eilt. Die Fragen z. B. über das historische Drama, oder über ein Versöhnungsschauspiel neben Tragödie und Komödie, die in neuerer Zeit zur Sprache gekommen, werden gar nicht berührt.

Hätte doch Lotze, wenn er seine ästhetischen Ansichten darlegen wollte, wieder wie früher ein paar Abhandlungen geschrieben und jene ältern Arbeiten dadurch ergänzt! Oder hätte er, wenn er Geschichte schreiben wollte, es auch wirklich gethan! Die wissenschaftliche Ausbildung der Aesthetik würde in diesem Falle als eine Frucht des deutschen Culturlebens erschienen seyn, die zeitgenössische Entwicklung der Künste und des Geschmacks überhaupt hätte ihr zur Folie gedient, und an die Stelle subjectiven Beliebens im Besprechen oder Vergessen wäre eine objective Würdigung der literarischen Thatsachen getreten. An Lotze's Mikrokosmos hat eine ästhetische Beurtheilung ihre Freude; das vorliegende Buch aber gehört jenen Mischgattungen an, die nach keiner Seite recht befriedigen. Ich würde das selber viel-

leicht bei mir einer subjectiven Verdrießlichkeit über wenigstens vermeintliches Unrecht, das ich erlitten, zuschreiben, wenn ich nicht von Anderen viel härtere Worte über das Buch hörte, das doch immerhin so viel geistvolle und treffende Dinge sagt, wie ich meinerseits auch in dieser Schutzrede für mich selbst noch einmal ausdrücklich dankbar anerkennen will.

Moriz Carriere.

La Morale, fouillée dans les fondements, essai d'Anthropodicée par P. Sièrrebois. Paris, Germer Baillière, 1867. 428 S. gr. 8.

Der durch seine Schrift: Selbstschau der Seele (Autopsie de l'ame) und eine Brochüre: Kraft und Schwäche der Religion vor dem Jahrhundert (Force et foiblesse de la religion devant le siècle) in Frankreich bekannte Herr Verf. sucht in dem vorliegenden größern Werke, welches nach den in den beiden ersten Schriften herrschenden Grundsätzen weiter ausgeführt ist, die Grundlage der Sittlichkeit im Staate, ohne alle Beziehung zu irgend einer positiven Religionsanschauung, ja selbst ohne Berücksichtigung einer natürlichen oder Vernunftreligion oder irgend einer metaphysischen Weltanschauung nachzuweisen. Er findet die Grundlage der Moral im Menschen und zwar nicht im Menschen an sich, sondern erst in und mit der staatlichen Verbindung mit andern. Er kennt keine andre Quelle der Erkenntniß als die Erfahrung durch die fünf Sinne und keinen andern Menschen, als den stofflichen. Es ist der in anziehender Form durchgeführte, nicht neue Versuch zu zeigen, daß sich auch mit den theoretischen Ansichten des Materialismus eine Grundlegende, reine alle Rechte und Pflichten des Menschen umfassende und aus dem einen Grunde ableitende Moral durchführen lasse. Schon das système de la nature, Helvetius u. A. haben dieses versucht. Sehen wir zu, ob dem Herrn Verf. die Lösung seiner Aufgabe besser gelungen ist.

Er will nach der Einleitung eine vollständige Theorie

des Rechtes und der Tugend aufstellen, welche sich auf Nichts stützen soll, was „der durch die Beobachtung erkennbaren Natur des Menschen irgend wie fremd wäre." Er nennt eine solche Theorie „Anthropodicee" oder, wie er diese selbst erklärt, „rein menschliches Recht und rein menschliche Tugend." Man wird bei dem Worte Anthropodicee unwillkührlich an die Theodicee erinnert, da nur der letzte Ausdruck in der philosophischen und theologischen Sprache gebraucht wird. Wollte man, Göttliches in menschlicher Weise auffassend, in der Theodicee Gott wegen des Vorhandenseyns des metaphysischen, physischen und moralischen Uebels in der Welt rechtfertigen, da das Uebel mit Gott als dem vollkommensten Wesen unvereinbar erscheint, so könnte man die Anthropodicee eine Rechtfertigung der menschlichen Natur nennen, weil diese in dem vorliegenden Werke dafür gerechtfertigt werden soll, daß sie nicht in ihrer religiösen Beschaffenheit, ja nicht einmal in ihrer eigenen Ursprünglichkeit, sondern einzig und allein in der Staatsverbindung den Ursprung aller Sittlichkeit haben soll. Freilich bedürfte es, wenn es sich wirklich so verhielte wie der Herr Verf. glaubt, nach unserem Dafürhalten auch dann keiner Rechtfertigung. Denn läge es einmal in der Menschennatur, daß sie an sich den Unterschied des Guten und Bösen nicht kennte, sondern daß ihr dieser erst lediglich auf dem Wege staatlicher Verbindung beigebracht würde, so brauchte sie für diese Beschaffenheit gewiß so wenig eine Rechtfertigung, als der Löwe, wenn er seine Beute verschlingt, oder der Baum, wenn er in die Höhe und Breite wächst. Der Herr Verf. nimmt darum auch seine Anthropodicee in einem andern Sinne; er nennt sie das rein menschlich Rechte, die rein menschliche Moral (morale purement humaine). Die nächste Veranlassung zu dieser „rein menschlichen" Grundlegung giebt dem Herrn Verf. die Thatsache, daß die Religion auf die Gebildeten und die Masse nicht mehr den früheren versittlichenden Einfluß äußert. Man darf dabei nicht vergessen, daß der Herr Verf. immer, wenn er von Kirche und Religion spricht, die römisch-katholische Form im Sinne

hat. Vieles von dem, was derselbe sagt, findet freilich auch auf das protestantisch-orthodoxe Glaubensbekenntniß seine Anwendung. So heißt es S. 4: „Man nimmt den Glauben an und alle Welt weiß, daß unser Jahrhundert kein Jahrhundert des Glaubens ist. Wie ist der religiöse Eifer verschwunden, der alle Herzen in drei Jahrhunderten des Mittelalters begeisterte? Man könnte sagen, alles ändere sich in der Länge der Zeit, der Mensch ermatte zuletzt in Allem, die Mode übe ihre Macht auf den Glauben wie auf die Kleider, die Zubereitungsart der Speisen wie auf die Sprache, auf Alles aus! Man kann aber bestimmtere Ursachen angeben. Durch Wunder hatte die Religion ihre ersten Gläubigen gewonnen, durch Wunder oder mindestens durch wunderbar angesehene Thatsachen hatte sie ihre Herrschaft über die Geister so lange bewahrt; aber seit sich der Unterricht erweiterte, seit die Finsternisse der Barbarei vor dem Forschritte der Wissenschaften schwanden, gab es immer weniger Wunder und zuletzt hörten sie ganz auf; der Zweifel mußte nothwendig die Stelle des Glaubens einnehmen. Dann unterwerfen die Gelehrten die heiligen Bücher, auf welche sich die Glaubenssätze der Religion stützen, einer strengen Kritik und fanden hier neue Nahrung für ihren Zweifel. Sie entfernten sich immer mehr von den religiösen Uebungen (pratiques religieuses), und das Volk, das immer darauf angelegt ist, diejenigen nachzuahmen, die über ihm stehen, erkaltete bald auch in der Ausübung der Religion. Man gehe jetzt in unsere Kirchen beim sonntäglichen Gottesdienst. Was sieht man da? Zehn Frauen auf einen Mann, und zehn Frauen wenn es nach der Bevölkerungszahl hundert seyn sollten. Man würde demnach, wenn die Religion die einzige Grundlage der Moral wäre, zehnmal weniger Sittlichkeit bei den Männern, als bei den Frauen antreffen und die große Majorität der Frauen würde selbst ohne Sittlichkeit seyn. Das Schauspiel ändert sich, wie ich weiß, an hohen Festtagen, Ostern, Weihnachten und einigen andern Feiertagen, und die Kirchen scheinen dann für die sie belagernde Menge zu klein; aber abgesehen davon, daß sich in dieser Menge viele

Neugierige befinden, deren religiöse Ueberzeugungen gleich Null sind, kann man wohl das Gefühl, das so Viele in die Kirche führt, Religion nennen? Wenn solche Leute Glauben hätten, so würden sie wissen, daß sie jeden Sonntag zu thun haben, was sie nur zwei oder dreimal jährlich thun, und daß die Verletzung der Pflicht an jedem Sonntag nach der Erfüllung derselben zu Ostern oder Weihnachten eine Folgewidrigkeit ist, welche ihre Sünde noch viel weniger entschuldigt." Es liegt gewiß viel Wahres in dieser Bemerkung; aber kann man daraus schließen, daß man keinen Glauben mehr hat? Vielleicht in der katholischen Kirche, weil hier die Messe der Haupttheil des Gottesdienstes und der Nichtbesuch des sonntäglichen Gottesdienstes ohne eine wirklich entschuldigende Verhinderung als eine Sünde gilt, weil es von Seite des Geistlichen nicht auf die Art der operatio, sondern lediglich auf das opus operatum ankommt. Man sieht noch heute die Ueberfüllung der protestantischen Kirchen beim Auftreten großer, begabter Redner. Trägt ferner nicht zur Meidung mancher Kirchen die Eigenthümlichkeit der Glaubensauffassung ihrer Geistlichen bei? Sprechen nicht die vielen, von den verschiedensten, auch streng gläubigen Standpunkten ausgehenden Religionsvereine für das religiöse Bedürfniß unserer Tage? Ist die vernünftige Auffassung des Christenthums, wonach die Denkenden in Wissenschaft und Leben streben, Irreligiosität? Die Bemerkungen des Herrn Verf. haben ihre Berechtigung da, wo man sich an das starr gewordene Prinzip der Glaubensauktorität hält, und mögen besonders in der römischen Kirche ihre Anwendung finden, gewiß aber nicht da, wo der freie Geist des Protestantismus weht. Die Glaubenszustände einer gemischten Bevölkerung in großen Städten, die eine Zugkraft für das Verbrechen und die Ausschweifung haben, können den Maaßstab zur Beurtheilung des Glaubens und der damit zusammenhängenden Sittlichkeit in einer abgeschlossenen Gemeinde auf dem Lande unmöglich abgeben.

Die auf die Einleitung (S. 1—9) folgenden Abschnitte handeln: 1) von der Macht der Gewohnheit auf die

Entwicklung aller unserer Vermögen (S. 9—53), 2) vom freien Willen (S. 53—83), 3) von der gesellschaftlichen Bestimmung und der dazu nöthigen Vorbereitung (S. 83—125), 4) von dem sittlichen Instinct und der Tugend (S. 125—171), 5) von der Gerechtigkeit, dem Recht und der Pflicht (S. 171—213), 6) vom Verdienste (S. 213—227), 7) von der Strafe (S. 227—254), 8) von dem Gewissen, dem Gewissensvorwurf und der Reue (S. 254—269), 9) von den uneigentlichen Pflichten (des devoirs mal déterminés) (S. 269—285), 10) von der Unbeständigkeit (instabilité) der Gerechtigkeit (S. 285—297), 11) von der politischen Gerechtigkeit (S. 297—365), 12) von der Bestätigung der Theorie durch die allgemeine Meinung (S. 365—387). Die ganze Untersuchung endigt mit einem zusammenfassenden Ueberblicke und neuen aufklärenden Momenten (nouveaux eclaircissements).

Alle unsere Erkenntnisse entstehen, wie der Herr Verf. sagt, aus den Empfindungen. Aus ihnen bildet sich Gedächtniß, Einbildungskraft, Begreifen, Urtheilen und Schließen. Es giebt kein anderes, als ein aus der Umbildung der Empfindung (transformation de la sensation) hervorgegangenes Erfahrungserkennen. Das sind Behauptungen, die schon längst von Condillac aufgestellt worden sind. Aus den Empfindungen und den aus ihnen hervorgehenden Urtheilen entwickelt sich die Vernunft, wie die Pflanze aus der Erde hervorgeht, in welcher ihre Wurzeln Nahrung finden (S. 29). Alles wechselt und ändert sich. Auch das Ich erscheint „als ein in seinem Wesen veränderliches Ding, das jeden Augenblick etwas zu ihm selbst Gehöriges verliert." Das Ich „bleibt sich nicht identisch;" es ist „das Ich eines Augenblickes;" denn wenn es auch in einer sehr großen Anzahl von Punkten die Identität behält, so ist es doch nicht vollkommen dasselbe" (S. 17 u. 18). Auch das Causalitätsgesetz, auf welches sich unsere Erfahrung stützt, entsteht durch eine Verallgemeinerung unserer Empfindungen und ist ein auf aposteriorischem

Wege aufgefundenes Gesetz. Kants apriorische Anschauung des Causalitätgesetzes wird bekämpft (S. 27). Die Vernunft ist nichts Aprioristisches; sie entsteht nach zahlreichen Empfindungen durch „die Gewohnheit, Dinge zu vergleichen und daraus Schlüsse zu ziehen" (S. 30). Den „religiösen Philosophen" liegt nur deshalb so viel an der Behauptung, daß die Vernunft eine ursprüngliche Gabe Gottes sey, weil sie damit „den Glauben an das Daseyn Gottes und die Unsterblichkeit der Seele" verbinden. Natürlich könnten sie die letztere nicht ohne ihre „Geistigkeit" behaupten. Der Herr Verf. untersucht die Beweise für die Existenz Gottes und die Geistigkeit der Seele in seiner Autopsie. Er hält sich bei der Bekämpfung des Gott- und Unsterblichkeitsglaubens an die Thatsache, daß dieser Glaube ohne Moral vorhanden seyn kann, daß er auf unsere Moral nach dem Standpunkte der jetzigen Bildung keinen oder höchstens nur einen nachtheiligen Einfluß habe, daß man die Moral lediglich nur auf die menschliche Natur in ihrem gesellschaftlichen Zustande, nicht aber auf positive oder natürliche ursprüngliche Religionswahrheiten stützen könne. Ihm ist die Vernunft ebenso wenig etwas Ursprüngliches, als die Moral. Die letztere entwickelt sich durch die Macht der Gewohnheit in der Verbindung der Menschen zu einem Staate. „Man urtheilt zuversichtlich," heißt es S. 44, „der Begriff der Pflicht sey kraftlos ohne den Glauben an die Unsterblichkeit, an einen lohnenden und strafenden Gott; ich aber urtheile anders. Wo ist nun die Wahrheit? Ganz einfach muß sie sich finden lassen, wenn man die Thatsachen zu Rathe zieht. Es giebt Völker, bei denen der Glaube an diese Dinge fester ist, als überall anderswo. Sind sie tugendhafter, verletzen sie ihre Pflichten weniger? Die jetzt ungläubigsten Völker haben in ihrer Vergangenheit Jahrhunderte in diesem Glauben gelebt. Findet man in jener Zeit weniger Verbrechen als jetzt? Eine zweite Thatsache ist diese. Man nehme jetzt alle die, welche glauben oder wenigstens zu glauben vorgeben. Ist ihr Glaube noch so stark, als der unserer Vorfahren? Suchen nicht unsere jetzigen Gläubigen die Zahl oder die Strenge der täglichen Religions-

übungen zu beschränken, die einst den Glauben so sehr offenbarten? Wie beobachten sie die Gebote des Fastens, der Enthaltsamkeit, der Sonntagsheiligung? Warum alle jene Milderungen, welche die Kirche den Vorschriften giebt, von welchen sie ehemals nie ein Abweichen gestattete? Beweist das Alles nicht, daß der moderne Glaube eine im Auslöschen begriffene Lampe ist? Und doch hat diese Minderung des Glaubens nichts an der Sittlichkeit geändert; denn man muß hier nicht die Deklamationen der eigennützigen Prediger anhören, man muß sich an die Gerichtshöfe halten, welche über Verbrechen und Strafen verhandeln, die zwar immer ohne Zweifel zu „verurtheilen haben, aber heut zu Tage nicht mehr beschäftigt sind, als sie es in den religiösesten Zeiten waren." Die Macht der Gewohnheit ist „ein allgemeines Gesetz der Natur, das sich eben so sehr in den materiell genannten Wesen, als in jenen zeigt, bei welchen wir die Attribute der Vernunft und Intelligenz anerkennen" (S. 49). Die Gewohnheit äußert ihren Einfluß auf Thiere, selbst auf Pflanzen. „So lernen die Kanarienvögel und Distelfinken Melodien, die nicht in ihrer Gesangsart liegen, die Papageien sprechen. Der Zweig, dessen Richtung man künstlich verändert, behält sie auch im natürlichen Zustand, wenn das Hinderniß, das seiner Richtung im Wege stand, beseitigt ist. Nur in seltenen Fällen entscheidet bei den Menschen die Reflexion. Die Tugend erscheint als ein „Werk der Gewohnheit." Oft hindert die Reflexion durch ihre Langsamkeit und läßt den Leidenschaften dadurch die Möglichkeit zu einem leichteren Einwirken auf den Menschen" (S. 49—51).

Der Mensch handelt nach Motiven. Absolute Freiheit des Willens ist eine bloße Einbildung (S. 57). Freiheit ist Abwesenheit des äußern Zwanges, nichts weiter. Der Zweig an einem Baum ist frei, wenn seiner Entfaltung kein Hinderniß im Wege steht, der Vogel ist frei, wenn er aus dem Käfig gelassen wird, die Magnetnadel ist frei, wenn der Stift, auf welchem sie ruht, durch kein reibendes Moment ihrer Bewegung im Wege steht (S. 59 u. 60). Was die Freiheit des Menschen

betrifft, lesen wir S. 62: „Bleiben wir bei der Wirklichkeit und hüten wir uns vor jedem lyrischen Enthusiasmus, wenn wir uns kennen lernen wollen, wie wir sind. Weisen wir das Zeugniß unseres innersten Gefühles nicht zurück, sondern geben wir zu, daß in uns nichts Uebermenschliches liegt und daß uns dieses Gefühl einfach sagt: Du bist frei, wenn du auch in allen deinen Handlungen dem Antriebe einer Theilnahme, eines Gefühles, einer Gewohnheit oder eines Strebens, Andere nachzuahmen, folgst, weil alle diese dich antreibenden Kräft in dir sind und wirklich ganz von dir kommen. Wenn du diesen Antrieben gehorchst, bist du kein Sklave eines Andern, du gehorchst in der That nur dir. Es ist wahr, daß die Vernunft, die du zur Ueberlegung deiner Bestimmungsgründe brauchst, nicht dein Werk ist, daß sie mehr oder minder unvollkommen erscheint in Folge deiner Organisation und der Umstände, daß ebenso deine Leidenschaften, deine Gewohnheiten und deine Neigungen das sehr complicirte Ergebniß deines Temperamentes, deiner Erziehung, deines ganzen Lebens sind und die deinem Stolze schmeicheln wollen, sagen dir vielleicht, eine allen diesen Antrieben unterworfene Freiheit sey nicht edel, nicht groß genug für ein nach dem Ebenbilde Gottes geschaffenes Wesen. Aber was liegt an der hohen Bedeutung wenn es sich um Wahrheit handelt? Wenn der Mensch sich lange Zeit für einen Riesen hielt, weil er auf Stelzen einherging, so stimmt man allerdings seinen Stolz herab, wenn man ihm seine Stelzen nimmt, aber es ist deshalb dennoch wahr, daß man ihm von seiner Größe nichts genommen hat. Jenen, welche die Seele als eine geistige, nach der Auflösung des Körpers zu einer besondern Existenz berufene Substanz betrachten, erscheinen alle diese innern Motive, welche die unmittelbaren Ursachen der Willensbestimmungen sind, als etwas, was außerhalb des Wesens der Seele liegt, und wenn die Seele unter dem Einflusse dieser Motive steht, so glauben sie, sie hänge von fremden Kräften ab, obgleich diese Kräfte sich im Innern des Menschen befinden. Es ist daher nicht zu verwundern, wenn die Spiritualisten so viel auf den

Willen halten, als wenn er aus Nichts seine eigenen Bestimmungen schöpferisch hervorrufe. Wenn aber die Seele nur das wäre, wofür sie die Materialisten halten, die Summe aller im Gehirn, in den Nerven, in allen Fibern zurückgelassenen Spuren, die Summe von allen diesen Spuren, welche den Gedanken ausmachen, von allen von Menschen empfangenen Eindrücken, von allen seit seiner Existenz in ihm gebildeten Gedanken, dann könnte man in den innern Motiven des Willens nichts als die Seele selbst sehen, so wie sie eben durch die Folgen und Verkettung der Empfindungen und Gedanken geworden ist, und die Freiheit würde beinahe den Charakter einer unbedingten Unabhängigkeit annehmen, in dem Sinne wenigstens, daß die Seele dann sagen könnte: Ich bin wirklich der Urheber und der einzige Urheber aller meiner Bestimmungsgründe in dem Augenblicke, wo ich sie fasse." Die Seele spielt darum, wie der Herr Verf. sagt, keine active Rolle; sie setzt bei ihrer Handlungsweise immer einen innern Zustand voraus, welcher das complicirteste Resultat aller das Leben des Menschen bildenden Umstände ist. Man darf deshalb nach seiner Ansicht doch die Hoffnung nicht verlieren; denn der Mensch kann ja in der Zukunft durch andere Umstände auch einen andern Charakter erhalten, und dann, wenn er vorher schlecht war, in der Zukunft gut seyn können. Aber auch dann hat sie nicht den Charakter einer thätigen Kraft, welche die Bestimmungen des Willens selbst schafft; sie bleibt auch dann nur die Abwesenheit alles äußerlich Zwingenden (S. 81). Der Unterschied des Guten und Bösen entsteht erst durch die gesellschaftliche Verbindung des Menschen zum Staate (S. 83 ff.). Der Unterricht in der staatlichen Gesellschaft muß, wie der Herr Verf. andeutet, von jedem religiösen Glaubenssatze unabhängig seyn. Er will keine andere als moralische Kirchen (églises morales). Die religiöse Moral hat nach ihm alle Wirksamkeit verloren. Er denkt sich, um die Art anzudeuten, wie die Prinzipien der Moral in solchen Kirchen entwickelt werden sollen, einen Lehrer in einer Versammlung von „reichen, armen, katholischen, protestantischen, musel-

männischen, indischen, wilden und atheistischen Kindern" von gleicher Anzahl. Es könnten ja auch aus „neu entdeckten Ländern" Kinder da seyn, die einer Familie von einem „ungläubigen Bekenntnisse" angehörten. Nun soll dieser Lehrer allen diesen Kindern die Grundsätze vortragen, welche dazu dienen, „gute Bürger" und „tugendhafte Menschen" zu werden und sich davor hüten, etwas in seinen Vortrag einzumischen, das mit den Glaubensanschauungen und den gewöhnlichen Uebungen der Eltern im Widerspruche steht (S. 88). Wenn man mit Andern im staatlichen Verbande lebt, so wird man wohl — dies hat ein solcher moralischer Unterricht zu zeigen — nur dann auf das uns nothwendige Wohlwollen Anderer zu rechnen haben, wenn auch wir ihnen ein gleiches Wohlwollen zeigen. Das „wohlverstandene Interesse jedes Gesellschaftsmitgliedes" verlangt also ein solches Wohlwollen gegen Andere. Man muß das Kind auf die nachtheiligen Folgen des Vergehens oder, wenn dieses geheim bleiben sollte, auf die Möglichkeit der Entdeckung aufmerksam machen, auch auf die Angst, die man fühlt, daß es bekannt werden könnte, auch auf den Mangel an Achtung Anderer, wenn man sich der Gewohnheit des Lasters ergiebt. Der Herr Verf. wünscht zu diesem Zwecke statt der „veralteten" Kirchen und religiösen Versammlungen „moralische Kirchen." Große Gebäude sollen zu diesem Zweck gebaut, periodische Versammlungen jede Woche oder wenigstens jeden Monat abgehalten werden. Man soll dieses überall da thun, wo man auf Anhang von Seiten der Familien rechnen kann. Die Familienväter werden ihre Kinder ohne den Charakter eines Zwanges in die Versammlung führen. Zu einer bestimmten Stunde spricht hier von einer Kanzel herab ein Redner „nicht über die geoffenbarten Dogmen, noch über die Nothwendigkeit des Fastens und Gebets, sondern über die alle Menschen vereinigende gesellschaftliche Verbindung, über die Gefühle der Brüderlichkeit, über das Glück, geliebt zu seyn, über die traurige Verlassenheit der Schlechten, über die geringe Lust materieller Vergnügen." Statt dieser moralischen Vorträge könnte man, heißt es S. 105, auch

bisweilen „allgemeine Belehrungen über bürgerliche und peinliche Gesetze, wissenschaftliche Vorträge über Physik, Chemie, Arzneikunde, Naturgeschichte, Geologie, Astronomie“ treten lassen. Die Vorträge müßten populär seyn und würden auf der Kanzel mehr nützen, als die „Entwicklung theologischer und casuistischer Punkte.“ Die Lehrer würden „ohne Kastengeist“ Functionäre und keine Priester seyn, ähnlich den „Universitätsprofessoren.“ An Festtagen, die man veranstalten könnte, sollten dann in der Kirche wohl auch „Dramen“ und „Opern“ aufgeführt werden, aber moralischen Inhaltes. Das wird statt des „Oster-, Pfingst- und Weihnachtfestes“ vorgeschlagen, und würde „die Menge mehr anziehen, als der katholische Pomp“ (S. 106). Sogar Sessel, die man in solcher Kirche bezahlen könnte, werden vorgeschlagen, um noch einem „alten Vorurtheile“ nicht gleich im Anfange entgegenzutreten. Ein „Kultus ohne Altäre und Opfer“ scheint nur „dem Vorurtheile lächerlich.“ Man könnte im Anfange den Arbeitern, um sie zum Besuche solcher Kirchen zu bestimmen, „einige materielle Vortheile“ gewähren, z. B. Unterstützung in der „Krankheit, im Alter“ u. s. w. Mitten unter diesen sonderbaren Vorschlägen findet sich auch eine richtige Behauptung, diese nämlich, daß es ein großer Fehler ist, wenn man im religiösen Vortrage die „Wohlthätigkeit oder Rechtschaffenheit und das Hersagen eines Gebetes oder den Besuch der Messe als gleichverdienstlich“ bezeichnet (S. 112), wenn man „den Mörder oder Dieb“ in eine Kategorie mit demjenigen bringt, „der zu Ostern nicht beichtet oder nicht zur Communion geht.“ Gegen die begründete Einwendung, daß den Armen und Verlassenen ein bloß moralischer Vortrag nicht den Trost eines in die Zukunft blickenden religiösen Vortrages gewähren könne, bemerkt der Herr Verf., daß er mit seinen Vorschlägen nicht den Menschen „der alten Gesellschaft,“ sondern den der Zukunft im Auge habe. Er giebt zu, daß er in seiner moralischen Kirche die Armen nicht in dem Maaße trösten könne, wie dieses in der alten Kirche geschehen sey (S. 115). Er weiß die Armen mit einer jenseitigen Zukunft, die für ihn nicht existirt, nicht zu

trösten; er schlägt dagegen vor, alle Mittel zur „Verminderung des Pauperismus“ zu ergreifen. Man tröste die Armen „mit einer Gesellschaft der Zukunft, in welcher die Armuth allmälig verschwinden wird.“ Der Egoismus wird dadurch in die Seele gepflanzt, daß man dem Menschen von Kindesbeinen an die Versicherung giebt, daß man „tugendhaft seyn müsse zur Erlangung eines Lebens ewiger Glückseligkeit.“ „Alle Kennzeichen der gegenwärtigen Zeit verkünden, daß die Wahrheit berufen ist, einen alten Irrthum nach dem andern zu beseitigen, daß sie allein die Königin der Zukunft seyn wird.“ Die „moralischen Kirchen“ des Herrn Verfassers sollen „diesen Triumph beschleunigen.“ Die „Erfindung Gutenbergs“ läßt ihn „die Rückkehr der Barbarei“ nicht mehr fürchten. Die von den Gegnern durch solche Neuerung befürchtete Entsittlichung der unteren Volksklassen ist nur ein „Vorwand in dem Munde derer, welche das Volk wieder zur alten Gläubigkeit zurückführen möchten; man ist in der That weniger entsittlicht, als man es behauptet, man begeht weniger Verbrechen, als im Mittelalter. Zwar werden noch die „klaren und bestimmten Prinzipien“ einer solchen Sittlichkeit vermißt, aber man verläßt sich auf das „instinctive Gefühl,“ welches um so reiner sich entwickeln wird, je mehr das Licht sich über die Wissenschaften verbreitet (S. 124).

Der „sittliche Instinct“ oder die „Sittlichkeit“ wird durch die „Gewohnheit“ in der gesellschaftlichen Verbindung begründet. Durch diesen aus der Gewohnheit hervorgehenden Instinct entwickeln sich die „so genannten moralischen Leidenschaften,“ wie „das Bedürfniß nach Achtung, die Furcht vor Verachtung, die Liebe zum allgemeinen Wohl, das Verlangen, möglichst zum Glücke Aller beizutragen“ (S. 128). Alle sittlichen Handlungen haben die „Gewohnheit“ oder „irgend eine der moralischen Leidenschaften“ zum Motiv. Diese Gewohnheit und diese Leidenschaften machen nun die Person des Menschen aus, wie sie als „Summe ihrer vorausgegangenen Handlungen und der Umstände geworden ist.“ Die Person hat sich langsam durch den Einfluß der Gewohnheit gebildet, oder kann sich durch denselben Einfluß

in der Zukunft ändern. Es wird an Kant getadelt, daß er eine sittliche Schönheit zugiebt, nach welcher der Mensch streben muß, wenn er die Würde seines Wesens erhalten will. Der Herr Verf. spricht von „den Wolken der Kant'schen Phraseologie," durch die man hindurchbringen müsse, um den Königsberger Philosophen zu verstehen. Er wirft diesem vor, daß er im Menschen „zwei verschiedene Wesen annehme, was wahrscheinlich nur so viel sagen solle, als daß im Menschen zwei Arten zu handeln seyen." Das eine dieser Wesen soll, wie der Herr Verf. Kant auffaßt, „nur ein Thier, etwas vollkommener als ein Pferd, ein Hund, ein Elephant, ein Biber" seyn. Das andere ist eine „reine Intelligenz, welche an der Natur Gottes und der Engel Theil nimmt." Diesem andern Wesen gehört „die sittliche Vernunft; es ist allein frei; aber seine Freiheit, ein sonderbares Ding, besteht darin, ein Gesetz zu erkennen, welches der Philosoph den kategorischen Imperativ nennt. Dieses Gesetz ist dasselbe, welches vorzugsweise die heiligen Wesen, Gott und die Engel, befolgen; nur giebt es für den Menschen, da er weniger vollkommen als Gott und die Engel ist, keine absolute Nothwendigkeit, dieses Gesetz zu befolgen, aber er kann das Gesetz in seinem Innern nie ersticken, und wenn er es verletzt, weiß er immer, daß er schlecht handelt." Dabei bemerkt der Herr Verf., daß Kant „nicht weiß ob Gott existirt, daß das Daseyn desselben nicht bewiesen werden kann, daß er Gott nur eine Idee der sich in's Unendliche erhebenden Vernunft, eine Art von Verirrung der Einbildungskraft nennt." Wenn man aber auch, meint derselbe, die Doppelnatur des Menschen zugäbe ohne Berücksichtigung „des Widerspruches mit andern Stellen" Kant's, nach denen derselbe Philosoph behauptet, daß wir nicht wissen können, ob unsere Seele eine geistige Substanz ist, so würde der Beweis immer noch mit Schwierigkeiten verbunden seyn, daß der „Mensch als Thier (l'homme animal), derjenige, den wir kennen und dessen Handlungen auf unsere Sinne wirken, seine Ehre und seinen Ruhm darin zu suchen habe, dem Gesetz seines übersinnlichen Wesens zu folgen."

Er läßt den Menschen auf Kant's kategorischen Imperativ folgendes antworten: „Wenn ich, wie man mir behauptet, zwei Naturen habe, so ziehe ich meine sinnliche Natur vor, ihre Einwirkungen scheinen mir die besten, und darauf achte ich nicht, was mich an einen Engel knüpft; weil ich nie Engel gesehen habe, so glaube ich nicht, daß einer existirt, und wenn auch einer existirt, so sehe ich nicht ein, warum sie edler als die Menschen seyn sollten. Ich will auch nicht edel seyn, sondern mich wohl befinden; wenn etwas Englisches in mir ist, so behauptet man ja auch, daß noch etwas Anderes in mir liegt; mein Wohlbefinden kann also nicht allein in dem Glücke eines Engels bestehen; ich bin ein Mensch und die Vernunft verlangt von mir weit mehr einem menschlichen als einem englischen Gesetze zu folgen" (S. 143 u. 144). Die Tugend ist nach des Herrn Verf. Behauptung durchaus nichts Anderes, als eine „durch unser wohlverstandenes Interesse gebotene Gewohnheit, geboten durch unsere Natur selbst und durch die unbedingte Nothwendigkeit, in welcher wir uns befinden, in Gesellschaft mit unseres Gleichen zu leben" (S. 150). In dieser Definition der Tugend als Gewohnheit wird als großer Vortheil bezeichnet, daß nach einer solchen Bestimmung die Tugend des „Deisten, Pantheisten, Atheisten, Muselmanns, Heiden überall und immer dieselbe ist." Es ist der höchste Grad der Tugend, wenn man die Ehre höher stellt, als das Leben. Der Herr Verf. unterscheidet zwei Arten von tugendhaften Gewohnheiten, die Gewohnheit des Willens, der oft ohne vorausgegangene Ueberlegung zur Handlung schreitet, und die des Geistes, der Intelligenz, die sich in einer Verachtung dessen zeigt, was den Menschen als zu persönlich und zu vergänglich erscheint. Eine Seele von der letzten Art hält sich an eine Idee des Schönen und Edeln. Ihr ist die sittliche Schönheit eine Realität. Eine solche Höhe der Sittlichkeit ist aber nur für eine kleine Minorität von Geistern vorhanden (S. 164—166). Die Religion macht den Menschen, wie der Herr Verf. meint, nur stark, wenn sie ihn seinen Vortheil berechnen läßt oder zur Selbstver-

achtung treibt. „Warum, fragt er S. 166, verachtet der gute Christ das Geld und selbst das Leben? Weil er an das Paradies denkt, wo er in endlosem Glücke leben, wo er unendlich kostbarere Reichthümer besitzen wird. Hierin erblicke ich nur eine Berechnung persönlichen Vortheiles und kann das nicht Tugend nennen“ ..... „Die Religion treibt den Menschen bis zur Verachtung seiner selbst, sie läßt ihn Erniedrigung und Leiden suchen.“ Den reinsten Geist des Christenthums findet er in der imitatio Christi des Thomas a Kempis (S. 167). Er erklärt das Almosengeben nach der Idee des Christenthums für eine Inconsequenz, weil das Christenthum die irdischen Schätze verachtet, also unmöglich das Verächtliche einem Andern spenden oder ein solches Geben für verdienstlich halten kann (S. 168—170).

Der Herr Verf. geht von der Tugend zur Gerechtigkeit, zum Rechte und zur Pflicht über.

„Recht ist die Kraft (force), welche der sociale Staat allen individuellen Willen zusichert, wenn man einen zur Erreichung der größtmöglichen Summe des Glückes seiner Mitglieder vernünftig eingerichteten Staat voraussetzt“ (S. 179). Pflicht ist die „durch dieselbe Gesellschaft im allgemeinen Interesse auferlegte Nothwendigkeit, welche die individuellen Willen im Zusammentreffen mit andern Willen zwingt, dem andern Willen nachzugeben, ihm selbst unter gewissen Umständen thätig beizustehen.“ Bei einer unvollkommenen Gesellschaft ist dann das Recht schwach, aber immer „latent,“ nur durch Umstände zurückgehalten, welche die Vernunft mißbilligt, und sobald sie kann, beseitigt. Die Pflicht bleibt auch dann eine Nothwendigkeit für die Vernunft, weil sie gewiß auch erfüllt würde, wenn die Gesellschaft des Staates vernünftig eingerichtet wäre.

Der Herr Verf. bezeichnet den individuellen Nutzen als die Grundlage der gewöhnlichen Gerechtigkeit, untersucht die Meinungen Kant's, verwirft die Behauptung, daß die Gerechtigkeit eine von Gott anbefohlene Ordnung sey, berücksichtigt die Einwendungen gegen eine Bedingtheit der Pflichten, sieht im Vor-

handenseyn und dem Begriffe der Pflicht keinen Beweis für das Daseyn Gottes, unterscheidet das Gerechte und Nützliche, behandelt die Billigkeit und schließt den das Recht behandelnden Abschnitt mit dem Unterschiede der Tugend und Gerechtigkeit (S. 181—213).

In dem Abschnitte vom Verdienste werden drei Fragen aufgeworfen: 1) Begründet das Verdienst der Tugend ein Recht? 2) Was versteht man unter dem Worte: Bewunderung? 3) Haben die Heiligen ein Recht auf Hochachtung und Bewunderung? Man darf die Tugend doch anerkennen und ihr einen Werth beilegen, — denn das ist ihr Verdienst —, wenn sie auch eine Frucht unserer Erziehung, der Umstände unseres Lebens und der Gewohnheit ist. Wir lieben eine gute Frucht, bewundern eine schöne Blume, wenn sich auch beide nicht selbst gemacht haben. Aus der Erde stammen die Säfte, die sie hervorbrachten, und ohne die Arbeit des Gärtners würden wir weder gute Früchte noch schöne Blumen sehen. So gäbe es auch keine tugendhaften Menschen, wenn die Staatsgesellschaft nicht vorhanden wäre, wenn sie es uicht durch Familienunterricht und Welterfahrung geworden wären.

Man kann die Kraft der Tugend, in uns Liebe, Bewunderung und Hochachtung hervorzurufen, ihr Verdienst, das Recht nennen, welches die Tugend hat, aber dieses Recht hat sie nur in der menschlichen Gesellschaft. „Außer der Gesellschaft giebt es keine Tugend, und wenn, was unmöglich ist, im Menschen der Natur oder im ursprünglichen Menschen eine Tugend vorhanden wäre, so hätte sie durchaus kein Recht, keine Kraft andern Naturmenschen gegenüber" (S. 219).

Was das Recht der Heiligen auf Hochachtung und Bewunderung betrifft, so meint der Herr Verf., daß eine himmlische Seligkeit ohne Ende keinen Grund zur Hochachtung gebe, auch keinen zur Bewunderung, weil die letztere aus den Empfindungen des Staunens und der Billigung bestehe, und ein solches Leben keine Billigung finden könne, da es Niemand als den Heiligen selbst nützlich sey (S. 226).

Nachdem der Herr Verf. von der Strafe und Versöhnung gehandelt und sich gegen die Versöhnungslehre der Theologie ausgesprochen hat, untersucht er das Gewissen. Es ist ihm, eine einfache Anwendung der Urtheilskraft in Betreff unserer Handlungen, wenn wir uns dabei die Gefühle denken, welche diese Handlungen Andern einflößen können." Außer dem Gewissen wird noch eine „moralische Einrichtung oder Beschaffenheit" (constitut moral) unterschieden. Es ist das eigentliche Triebrad der guten und bösen Handlungen. „Das Gewissen ist beinahe bei allen Menschen das gleiche, weil sie ungefähr das gleiche Urtheil über die Handlungen der Menschen fällen; aber die sittliche Einrichtung des tugendhaften Menschen ist von der des schlechten sehr verschieden, und deshalb sind auch ihre Handlungen sehr verschiedener Art" (S. 255). Die gewöhnliche Ansicht von Gewissen und Gewissensvorwürfen wird getadelt. „Jene, heißt es S. 259, welche das Gewissen eine Stimme, ein Licht nennen, wissen wohl, daß man dieses nicht so verstehen darf, weil Stimmen und Lichter Etwas sind, das sich plötzlich offenbart und nicht allmählig. Durch diese bildliche Sprache erhält man eine falsche Vorstellung vom Gewissen. Wäre der Gewissensbiß ein Vorwurf des Gewissens, dann wäre das Gewissen in uns ein allen andern übergeordnetes Vermögen, dazu da sie zu leiten, nöthigenfalls sie zu strafen und zu verdammen, wenn sie schuldig sind. Warum will man uns den Glauben an dieses Ansehn des Gewissens über alle andern Vermögen beibringen? Weil man hofft, unsere Einbildungskraft werde diese Frage weiter verfolgen, und wir würden uns dann das Gewissen als eine ganz persönliche Macht vorstellen, als einen auf seinem Richterstuhl sitzenden Richter, als einen strengen Zuchtmeister, der immer mit seiner schrecklichen Ruthe bewaffnet ist. Wenn man aber einen Knecht Ruprecht braucht, um damit Kinder zu erschrecken, muß man ernstere Mittel anwenden, wenn man zu Männern spricht. Sagen wir daher nicht mehr, daß der Gewissensbiß (remords) ein Vorwurf des Gewissens ist, oder wenn wir es doch sagen, so kommen wir dem

Mißverständnisse dadurch zuvor, daß wir das Wort Vorwurf nur als eine reine und einfache Thatsache bezeichnen, woraus man nicht ohne Abgeschmacktheit die Herrschaft des Gewissens über die übrigen Vermögen ableiten kann. Das Gewissen ist eines dieser Vermögen, es entwickelt sich gleich den andern allmählig, der Mensch muß darauf nicht mehr und nicht weniger achten, wie auf alle andern Vermögen." In dem Abschnitt von der uneigentlichen Pflichten (devoirs mal déterminés) werden die Pflichten des Menschen gegen sich selbst, die Pflichten der Familie gegen die Todten und Abwesenden, das durch die Gemeinsamkeit erklärte Gefühl der Unsterblichkeit, der Gehorsam gegen die im Interesse der Regierungen gegebenen Gesetze und die Fiscalgesetze; im Abschnitte von der Veränderlichkeit der Gerechtigkeit Ehe, Blutschande, Polygamie, Sklaverei, die Pflichten der Privilegirten und die Identität der Tugend, im Abschnitte von der politischen Gerechtigkeit die Frage nach der Aufopferung eines Unschuldigen für das allgemeine Wohl, der Widerstand gegen Mißbräuche und die Revolutionen, die Pflichten der Regierenden, die Formen der Regierung, Monarchie, Aristokratie, Republik, die kostbaren Vergnügen, der Luxus, Erbschaft, Almosen, Communismus, neuere Erfindungen, Eisenbahnen, das Aufhören des Krieges, Wechsel, Bankzettel, Staatsrenten, öffentlicher Unterricht, allgemeine Abstimmung, Gerichtshöfe und Frauenemancipation besprochen.

In einem besondern Abschnitte wird eine Bestätigung der ganzen bisher dargestellten Theorie durch das allgemeine Gefühl versucht.

Wenn die eben dargestellte Theorie, sagt der Herr Verf. S. 366, auf vollständig neue Ideen gegründet wäre, so wäre sie wohl mit Recht verdächtig; denn es ist unmöglich, daß die Menschen seit so vielen Jahrhunderten in Gesellschaft leben konnten, ohne mindestens instinctiv das, was die Gesellschaft möglich macht, begriffen zu haben, ohne in die Grundsätze der Gesellschaftsbildung eingedrungen zu seyn. Glücklicher Weise ist leicht zu beweisen, daß die meisten Menschen im Grunde mit

unsern Begriffen vollkommen übereinstimmende Ansichten von Tugend, Recht, Pflicht, Gerechtigkeit hatten; aber diese Begriffe waren verwirrt weil die Philosophen es noch nicht dahin gebracht hatten, sie von solchen zu sondern, mit welchen sie die Staatsmänner vom Anfang an vermengt hatten, und diese Vermengung, diese Verwirrung war vielleicht damals nothwendig, weil man auf die Einbildungskraft noch halbbarbarischer Völker wirken mußte, um sie zum Eintritt in regelmäßige Gesellschaften zu bestimmen, deren Begründung man beabsichtigte. Man mußte also im Namen der Götter sprechen, man mußte eine Klasse von Priestern zur Gründung eines öffentlichen Cultus schaffen, und diese täglich immer zahlreicher werdende Klasse erfand religiöse Mythen, vervielfältigte beinahe in's Unendliche Glaubensmeinungen (croyances), welche das Volk nöthigten zu den Priestern ihre Zuflucht zu nehmen zur Beruhigung der erzürnten Götter oder zur Erlangung ihrer Gunst. Bald wurden die Priester so mächtig, als die Staatsoberhäupter, wenn auch ihre Macht von anderer Art war. Beide fühlten, daß sie durch wechselseitige Unterstützung unüberwindlich würden und so die Vortheile einer ausschließend bevorzugten Stellung gewinnen könnten. Vielleicht waren wenigstens einige von ihnen im guten Glauben, daß sie eine wahrhaft nützliche Rolle spielten; aber das läßt sich nicht leugnen, daß die meisten aus ihnen weit mehr an ihren eigenen, als an den allgemeinen Vortheil der Gesellschaft dachten. Von Zeit zu Zeit konnte man sehen, wie einige Philosophen die Verwirrung der sittlichen Ideen zu zerstreuen versuchten, aber viele derselben nahmen den Willen der Götter als den wahren Grundstein unsrer Pflichten an und die Philosophie gab so den Priestern die Waffen in die Hand, die man gegen die Philosophie selbst ergreifen konnte. Was die kleine Zahl der Philosophen betrifft, welche den Pflichten allein auf der Vernunft die Grundlage geben wollten, so behandelte man sie als Gottlose und Atheisten, und wenn diese Eigenschaft zur gänzlichen Heruntersetzung ihrer Lehren nicht hinreichte, so wendeten die Staatsregierungen ihre Gewalt gegen sie, verfolgten

sie und verhinderten die Ausbreitung ihrer Ideen." Doch, meint der Herr Verf., haben die Philosophen, wenn sie auch von „zweifelhaften und falschen Vordersätzen ausgingen, bisweilen in den Kern der Sache dringende Worte gebraucht. So führt er die Stelle aus Condillac an: „Die Tugend besteht in der Angewöhnung guter Handlungen," und die Definition des Aristoteles: „Die Tugenden sind erworbene Anlagen" (S. 367). Daß die einzige Quelle der Tugend in der sich durch die Gesellschaft entwickelnden Gewohnheit liegt, soll S. 371 dadurch bewiesen werden, daß die Prinzipien des internationalen und des gewöhnlichen Rechtes verschieden sind. Mord, Plünderung, Verschmitztheit sind unter den Mitbürgern eines Staates Verbrechen, die man verabscheut, einem feindlichen Staate gegenüber erscheinen sie erlaubt und löblich. Wenn diese Handlungen an sich verbrecherisch wären, so müßten sie es immer seyn.

In der das Ganze abschließenden Zusammenfassung giebt der Herr Verf. zwar zu, daß nicht immer die reine Vernunftbegründung der Sittlichkeit ohne alle Religiosität stark genug sey, um der sinnlichen egoistischen Begierde das Gegengewicht zu halten, macht aber gegen die religiösen Stützen S. 395 die Bemerkung: „Wenn es wahr ist, daß zu gewissen Zeiten das Christenthum seine Helden nach Tausenden zählen konnte, so war es eben eine Art von ansteckendem Fieber (fièvre épidémique), welche damals die Seelen erhitzte und diese Fieber sind zufällige Erscheinungen, welche zu andern Zeiten wieder entstehen können, ohne daß dann der religiöse Glaube daran schuld ist: so könne Vaterlandsliebe, Despotismushaß, die Neuheit eines socialen oder politischen Systems in einem bestimmten Momente in ähnlicher Weise die Geister erregen." Der individuelle Nutzen erscheint dem Herrn Verf. als Hauptbegründung des Rechtes. Er tritt gegen alle diejenigen auf, welche eine Ursprünglichkeit des Rechts und des Guten in der Menschennatur annehmen. Wenn man ihm sagt, daß das Gute sich vom Bösen, das Gerechte vom Ungerechten durch seine innere Natur unterscheide, wie das Schöne vom Häßlichen, wie die gerade Linie von der krummen,

die senkrechte von der schiefen, so meint er, daß man mit dieser Unterscheidung nichts gewinne, weil Unterscheiden Urtheilen, nicht aber Wollen und Handeln sey. Die Unterscheidung allein könne uns nicht berechtigen, zu verlangen, daß man das Gute thue, das Böse unterlasse. Wenn man die Herrschaft des Rechten und Guten verlange, so müsse man erst sagen, warum man dieses verlange. Nicht im Geiste ist „die Idee der Gerechtigkeit,“ sondern sie ist die complicirte Resultante einer sehr großen Anzahl sehr verschiedener durch die Sinne beobachteter Thatsachen“ (S. 407). Gegen den Einwand, daß für die Ursprünglichkeit der Gerechtigkeitsidee ihre Allgemeinheit in jeder gesellschaftlichen Verbindung spreche, wird geltend gemacht, daß eine solche Behauptung von Ursprünglichkeit eines in der Menschennatur begründeten Rechtes so falsch sey, wie wenn man sagen wollte: Alle Menschen, welche Söhne gehabt haben, haben die Idee der Vaterschaft gehabt, also hätten sie schon vor ihren Söhnen die Idee der Vaterschaft.

Der Herr Verf. spricht sich zum Schlusse nochmals mit aller Entschiedenheit gegen jeden Unterricht der Kinder in der Religion, selbst in einer natürlichen oder Vernunftreligion aus. Er wiederholt, die große Majorität der Gelehrten nehme die religiösen Dogmen, auch den Gott- und Unsterblichkeitsglauben nicht mehr an, in der Masse zeige sich eine tief greifende Gleichgültigkeit gegen die Glaubenslehre, auch die Vernunftreligion löse die Zweifel nicht, die Kinder könnten von Gott und Unsterblichkeit nur unbestimmte Formeln, aber keinen Begriff gewinnen, die Kinder sähen an der Handlungsweise ihrer Eltern, daß sie keinen rechten Glauben haben könnten, und die religiösen Dogmen seyen zum Schutze gegen die Leidenschaften nicht mächtig genug, die Kinder würden zuletzt doch erfahren, daß man unter Gott sich nichts anderes vorstelle als die Zusammenfassung des Guten, Großen und Schönen, und dann müßte das dogmatisch-moralische Lehrgebäude derselben zusammenstürzen (S. 417 u. 418). Nur die moralischen Kirchen könnten dem allgemeinen Verfall vorbeugen. Der Theophilanthropismus habe

nichts geholfen, weil seine Ceremonien eine blasse Copie der katholischen gewesen seyen, man habe moralische, beinahe immer langweilige (presque toujours ennuyeux) Reden in diesen Versammlungen gehalten, weil die Grundsätze der Moral sehr einfach seyen; man müsse die Moral dramatisiren, man müsse Romane aus den Reden machen, etwa in vier Reden einen moralischen Roman vortragen, die Religionsstifter hätten ja auch Parabeln gebraucht, man müsse Werke für eine unabhängige Moral (morale indépendante) schreiben, man müsse Gesellschaften zu diesem Zwecke stiften, man müsse so lange wirken, bis man sagen könne: „Die unabhängige Moral existirt, sie glänzt mit ihrem eigenen Licht wie die Sonne und nur die Blinden können sich weigern, sie anzuerkennen" (S. 420). Selbst wenn man auch für die Gegenwart diese in seinem Buche gemachten Vorschläge für „Träumereien", unausführbar und unnütz erklären wollte, könne man es, wie der Herr Verf. sagt, „versuchen, doch für die Geister der Zukunft in einer vernünftig begründeten Wissenschaft einen Führer für die Leitung unserer Anstrengungen, und eine gründliche Stütze zu ihrer Bethätigung zu gewinnen" (S. 424).

Refer. hat den wesentlichen Inhalt dieses Werkes ohne Zwischenbemerkungen mitgetheilt, weil es durch eine ununterbrochene Darstellung dem Leser weit leichter ist, sich ein Bild von den Anschauungen, welche in einer anziehenden Gestalt darin niedergelegt sind, zu machen. So wahr und treffend auch manche Bemerkungen in demselben sind, so wenig kann man mit den leitenden Grundgedanken und dem Hauptinhalte desselben übereinstimmen.

Wenn wir auch zugeben, daß die Moral in sich selbst begründet werden muß, und nicht erst auf der Grundlage der Religion, so müssen wir doch zuerst auf die große Verwandtschaft sittlicher, religiöser und ästhetischer Gefühle und der ihnen zu Grunde liegenden Vorstellungen hinweisen. Die Religion giebt uns das Ideal der Sittlichkeit in der göttlichen Harmonie des Wahren, Guten und Schönen, und sie bringt uns in der

menschlichen Darstellung desselben durch Christus dieses Bild in einer vom Menschen nachahmbaren Weise zur concreten Erscheinung. Kaum ist der Mensch die wahrhaft religiösen Vorstellungen von den sittlichen ferne zu halten im Stande. Findet er doch in jeder religiösen Gestaltung und zu allererst im Christenthume den unsterblichen Lebenskeim der reinsten Sittlichkeit. Die Religion ist, wie Hegel zeigte, mit der Philosophie verwandt, sie ist ihre wohl berechtigte Schwester; sie wendet sich zu einer Seite des Menschen, die so gewiß ihr Recht hat, als die andern, zum Gefühle; sie faßt im Bilde, in der Vorstellung, was die Vernunft in der Philosophie durch den Begriff zu bestimmen versucht. Das Gefühl, mit welchem die Religion zusammenhängt, ist ebensowenig, als das Gefühl des Schönen oder Guten, ein sinnliches Gefühl. Dieses Gefühl erhebt uns im Gegentheile über die Sinnlichkeit, und wir fühlen da Lust wo der sinnliche Mensch Unlust empfindet. Hat auch Kant gewiß mit Recht die Moral aus der Ursprünglichkeit der Menschennatur ohne Hülfe der Religion vom philosophischen Standpunkte aus entwickelt, so hat er doch auf die Moral die Religion gebaut und in der Moral die einzig ihm nothwendig erscheinende Begründung der übersinnlichen Ideen, Gottes, der Freiheit und Unsterblichkeit erkannt. Liegt nicht hierin eine abermalige Bestätigung für den innigsten Zusammenhang der Moral und Religion? Dem großen Philosophen von Königsberg sind die religiösen Ideen die Früchte der sittlichen Ursprünglichkeit der Menschennatur.

Der Herr Verf. begnügt sich nicht einmal mit der gänzlichen Entfernung der Religion aus dem Gebiete der Sittlichkeit, er leugnet die Ursprünglichkeit des sittlich Guten und Schlechten, des Rechtes und Unrechtes im Wesen des Menschen; die Quelle dieser Ideen ist nach ihm die sich im gesellschaftlichen Verbande entwickelnde Gewohnheit.

Daß man die Kirche nicht mehr so fleißig wie früher besucht, soll darauf schließen lassen, daß die Sittlichkeit in keinem Zusammenhange mit der Religion steht, zumal wenn man be-

denke, daß die Sittlichkeit jetzt nicht in einem schlechteren, sondern vielleicht in einem besseren Zustande sey, als dieses früher der Fall war. Diese Bemerkungen sprechen aber nicht gegen die Ursprünglichkeit der sittlichen Natur des Menschen, sondern sie würden höchstens für die Unabhängigkeit der sittlichen Natur von der Kirche und Religion gebraucht werden können. Allein auch dazu kann man sie nicht brauchen; denn alle diese Klagen beziehen sich nach der Auffassungsweise des Herrn Verf. meist nur auf die katholische Glaubensform, weil er sagt, daß die Gebildeten sich nichts mehr aus dem Fasten, aus vorgeschriebenen Gebeten, aus dem Messenbesuche u. s. w. machen, oder doch immer nur auf bestimmte positive Auffassung der Religion. Bei den Protestanten entscheidet nicht das opus operatum, sondern der operator. Die Rede ist der Mittelpunkt des Gottesdienstes und der gebildete, tüchtige, wahrhaft religiöse Redner verfehlt allerwärts seine Wirkung nicht. Der Separatismus und die Unionen zeigen zugleich, daß man nach einer innigeren religiösen Entwicklung instinctiv strebt. Auch ist der Kirchenbesuch durchaus kein zuverlässiger Gradmesser für den Sittlichkeitszustand. Wie jede Zeit ihre eigenthümlichen Krankheiten hat, so hat sie auch ihre eigenthümlichen Vergehen. Die Sittlichkeit nimmt bei ihren Ueberschreitungen oft in einer Zeit andere Formen an. Das Laster zieht auch bisweilen mit Sammtpfoten auf. Auch hat außer der Religion der intellectuelle Bildungszustand einer Zeit auf die Sittlichkeit Einfluß. Zudem sind es nicht die zu Tage kommenden und gestraften Verbrechen allein, nach welchen man den gesammten Moralitätszustand bestimmen kann. Die Statistik der Verbrechen ist nicht der einzige Maaßstab zur Beurtheilung. Die ganze Geschichte, die Thaten der Völker und Einzelner müssen daneben gehalten werden. Ein Volk kann sittlich erschlafft seyn, ohne daß auffallend viele zu strafende Verbrechen unter ihm vorkommen. Daß die Wissenschaft die „Wunder" vertrieben hat, beweist nicht, daß unsere Zeit keine Religion mehr hat. Eine Religion, welche Herz und Verstand zugleich ergreift, deren Bleibendes und Dauerndes die Philosophie selbst

nachweist, ist eine andere Religion als diejenige, welche nur dann herrschen kann, wenn sie ihre Lehren in ein unverständliches Dunkel hüllt.

Daß man, wie im Anfange dieses Buches versucht wird, alle Geistesvermögen allein aus den Empfindungen ableiten kann, ist ein von einer unbefangenen Psychologie längst widerlegter Satz. Stimmungen oder Affectionen, von äußern Objecten oder innern Zuständen herrührend, auch Bilder derselben, welche von äußeren Einwirkungen herstammen, sind von den Producten des freithätigen erkennenden Menschengeistes, des Verstandes und der Vernunft, von den Begriffen, Urtheilen, Schlüssen so verschieden, als die sinnlichen Triebe vom freien sittlichen Willen. Die Ableitung ist dem Sensualismus bis jetzt immer mißlungen und muß ihm mißlingen; denn wie kann das, was der Mensch mit allen höheren potenzirten Thieren gemein hat, sich plötzlich im Menschen zu einem nicht passiven, sondern activen, sich über den Eindruck erhebenden Vermögen umgestalten, und wenn im Menschen ursprünglich nichts liegt, sondern Alles von Außen kommen soll, woher entsteht diese innere Welt des Menschen, die ihn über die Welt der äußern Objecte erhebt? Der Mensch ist, wenn er sich auch „jeden Augenblick" verändert, sich doch immer, soweit er zurückdenken kann, mit Nothwendigkeit der Identität seiner Person bewußt. Das Causalitätsgesetz stützt sich nicht, wie der Herr Verf. mit Hume es deuten will, auf etwa gewöhnlich hinter einander kommende Eindrücke der Sinnlichkeit. Die Regelmäßigkeit der Aufeinanderfolge ist zu einer für uns nothwendigen, allgemein gültigen Regel geworden, welcher wir die einzelnen Fälle der Erfahrung subsumiren. Kant's Apriorität des Causalitätsgesetzes ist nicht so zu verstehen, als wenn die Causalität schon vor jeder Erfahrung in uns vorläge, etwa wie eine Schublade, in welche wir die von uns gedachten Dinge hineinschieben. Kant meint damit nur so viel, daß die Erfahrung nichts, was Wirkung ist, ohne Ursache denken kann, daß dieses bei jeder Erfahrung so ist und so seyn muß, daß es eine Voraussetzung unseres Verstandes beim Denken des Erfahre-

nen ist. Refer. wüßte auch in der That nicht, wo das Wissen und die Wissenschaft herkommen sollten ohne allgemeine Gültigkeit und Nothwendigkeit des Gesetzes vom Zusammenhange der Ursache und Wirkung in der Natur und des Grundes und der Folge im Denken. Wenn die Vernunft nichts Ursprüngliches d. h. im Menschen ursprünglich Liegendes ist, wo soll sie denn herkommen? Wenn die Sittlichkeit ebenso nichts Ursprüngliches im Menschen ist, woher und wie soll sie entstehen? Des Herrn Verf. Antwort auf diese Frage lautet ganz einfach: Durch die Gewohnheit in der gesellschaftlichen Verbindung. Eine gesellschaftliche Verbindung ist aber die Vereinigung vieler Einzelner zu einem Zwecke. In jedem einzelnen soll ursprünglich die Vernunft, soll ursprünglich die Sittlichkeit, die Unterscheidung des Guten und Schlechten, des Rechts und Unrechts nicht liegen. Nun kommen alle zusammen und jetzt entwickeln sich diese Dinge. Wenn aber jedes Einzelne Etwas nicht in sich hat, wie kann denn die Summe alles Einzelnen dieses in sich haben? Das Bedürfniß nach gesellschaftlicher Verbindung soll dazu führen? Einmal wäre dieses Bedürfniß in Jedem zu erweisen, was unmöglich ist. Dann aber, wenn dieses Bedürfniß als ursprünglich im Menschen begründet angenommen wird, liegt nicht auch in ihm das Bedürfniß nach dem Sittlichen, und spricht dann nicht selbst dieses Bedürfniß wieder für die Ursprünglichkeit der Sittlichkeit und des Rechtes? Folgt daraus, daß der Glaube an Gott und Unsterblichkeit, wie der Herr Verf. hervorhebt, „ohne Moral vorhanden seyn, ja daß er selbst einen nachtheiligen Einfluß" äußern kann, das wirklich, was er will, daß man „die Sittlichkeit nur auf die menschliche Natur in ihrem gesellschaftlichen Zustande, nicht aber auf positive oder natürliche Religionswahrheiten" stützen müsse? Eine Religion ohne einen innigen und nothwendigen Zusammenhang mit der sittlichen Natur des Menschen hat allerdings keinen Werth. Kann man aber vom rationell aufgefaßten, evangelischen Christenthum eine solche Bedeutungslosigkeit für die sittliche Natur des Menschen oder gar einen entsittlichenden Einfluß behaupten? Das kann

nur derjenige, welcher dasselbe nicht aus seinen ursprünglichen Urkunden, sondern nur aus seinen mittelalterlichen Auswüchsen kennt. Wer einen nachtheiligen Einfluß in ihm finden will, hält sich an Dinge, welche mehr Concessionen aus dem Heiden- und Judenthum, als Früchte christlicher Weltanschauung sind, wie an Papstthum, Mönchthum, Cölibat, opus operatum in der Sacramentstheorie u. s. w. Wenn die Religion ohne Zusammenhang mit der Moral ist, hat der Staat etwa ein stärkeres Bindemittel? Der Staat baut sein Recht und Gesetz auf äußern Zwang. Dieser aber macht die Sittlichkeit nicht. Man kann rechtlich handeln, ohne sittlich zu seyn; ja man kann je nach der Beschaffenheit politischer Einrichtung durch ein Staatsgesetz verurtheilen, während das Moralgesetz keine Verschuldung ausspricht. Das Recht ist nur eine unvollkommene Seite in der äußern Erscheinung der Sittlichkeit andern Staatsgliedern gegenüber; es hat nichts mit der Gesinnung, dem innern Gutwollen zu schaffen. Wenn auch der Begriff und die Ausführung der sittlichen Pflicht ohne Religion denkbar sind und wirklich vorkommen, so folgt daraus noch nicht, daß die Sittlichkeit der Religion ganz entbehren könne. Die Zahl derjenigen ist nicht zu zählen, welche durch sie bis zur Gegenwart Trost und Beruhigung und sittliche Erkräftigung fanden und noch finden. Ein sittlicher Zustand kann nicht durch Polizeimaßregeln erzwungen werden. Aber die Thatsachen sollen, wie der Herr Verf. will, sprechen. Völker, bei denen der Glaube an Gott und Unsterblichkeit schwächer ist oder nicht besteht, sollen zum Mindesten nicht unsittlicher, ja sittlicher als diejenigen seyn, bei welchen er sich in voller Kraft zeigt. Zuerst giebt es aber keine gebildeten Völker, ja überhaupt Völker auf irgend einer höhern Stufe, welche diesen Glauben nicht haben. Dann darf man nicht, wie es der Herr Verf. thut, das Christenthum mit dem Katholismus verwechseln, weil nur dieser äußern Handlungen einen besondern begnadigenden, sittlich wirken sollenden Werth beilegt. Denn wenn der Glaube ohne Frucht ist, d. h. wenn die Sittlichkeit dadurch indifferent wird, daß man die äußere Handlungs-

weise an ihre Stelle setzt, dann kann allerdings die Religion einen nachtheiligen Einfluß auf die Sittlichkeit äußern. Die Milderung der religiösen Vorschriften der katholischen Kirche z. B. im Fasten, in Dispensationen von Beobachtung gewisser äußerer Vorschriften, beweist nicht, wie der Herr Verf. meint, die Abnahme, den Mangel der Religion, sondern eine auch in dieser Kirche auf dem Boden der allgemeinen Bildung fortgeschrittene geläutertere, bessere Religionsanschauung. Zeiten sind nicht irreligiös, wenn sich die Gebildeteren einer vernünftigeren, geistesfreieren und sittlich fruchtbringenderen Reliogionsanschauung zuwenden. Allerdings wirkt die Macht der Gewohnheit bedeutend; aber man wird die Sittlichkeit so wenig, als die Vernunft, bloß auf eine sich im gesellschaftlichen Zustande entwickelnde Gewohnheit gründen können. Wären sie nicht ursprünglich im Menschen, unterschieden sie ihn nicht vom Thiere, das in seinen Verbindungen zu keiner solchen Entwicklung gelangt, so würden beim Menschen alle gesellschaftlichen Zustände nichts helfen, und er bliebe in diesem Falle ohne Vernunft und ohne Sittlichkeit. Gerade die Thatsachen der Vernunft und Sittlichkeit, ja ihr Vorhandenseyn selbst bei roheren und ungebildeteren Menschen, in dem aufkeimenden Kinde, in dem kaum klar erwachten Bewußtseyn beweist ihre Ursprünglichkeit, ohne welche ihre weitere Entwickelung in der Gesellschaft ein ewig unerklärbares Räthsel bliebe. Das Denken schadet gewiß der Jugend nicht, der Nutzen der Reflexion ist ungleich größer, als der von dem Herrn Verf. hervorgehobene Schaden. Wir müssen mit Bewußtseyn, mit Gesinnung, mit gründlichem Bedenken dessen was wir thun, nicht wie der Herr Verf. will, aus bloßer gesellschaftlicher Gewohnheit, aus reinem Instinct gut seyn; das kann wohl, da die Gewohnheit bei der Erziehung so Vieles thut, die Entwicklung der Tugend fördern, aber die bloß instinctive, Andern nachahmende Handlung ist noch keine Tugend, so wenig als eine rein legale Handlung eine moralische genannt werden kann. Wenn ferner die Freiheit eine sittliche seyn soll und das muß sie seyn, da nur eine solche die Bedingung der

Tugend ist, so muß sie mehr seyn, als bloße „Abwesenheit des äußeren Zwanges." Der Mensch muß anders seyn, als nach dem im vorliegenden Buche gebrauchten Vergleiche, der „Zweig des Baumes, wenn seiner Richtung zum Wachsen kein Hinderniß im Wege steht" oder „der Vogel, wenn er in keinem Käfig ist," oder die „Magnetnadel, wenn ihrer Bewegung keine reibende Hemmung entgegensteht." Wir sollen „frei" seyn, wenn wir in unsern Handlungen „dem Gefühle, dem Streben, dem Antriebe, der Gewohnheit, Andern nachzuahmen, folgen", wenn unsere Handlungen in „unserer Organisation," in dem sie veranlassenden „Umständen" liegen, wenn sie „das Ergebniß des Temperamentes, der Erziehung," der „durch Umstände herbeigeführten Gewohnheit" sind? Wir sind dann allerdings „keine Sklaven eines Andern," aber wir sind Sklaven unseres Blutes, unseres Klimas, unserer Umgebungen, unseres Temperamentes, unsrer nicht in unserer Macht stehenden, durch äußere Umstände entwickelten Constitution, unseres einmal so und nicht anders gewordenen Charakters. Die Freiheit ist aber nicht bloß negativ, Unabhängigkeit von äußerem Zwang, sie ist auch positiv, Selbstbestimmungsfähigkeit. Die Motive sind nicht der Wille, nicht die Seele selbst, sie kann sich für das eine oder andere entscheiden. Die Ansicht des Herrn Verf. ist die Schopenhauers, ungeachtet er ihn nirgends nennt. Der intelligible Charakter Schopenhauers ist ein Ding, das nicht existirt, ein nirgends aufzufindendes X, der wirkliche Charakter aber ist unfrei; denn es steht nicht in seiner Macht ein anderes Motiv zu wählen, als das, was er wählt. Daß bei solcher Ansicht weder von sittlicher Zurechnungsfähigkeit, noch von Gerechtigkeit oder Strafe die Rede seyn kann, versteht sich von selbst. Denn wenn ich mir meinen Charakter nicht machen kann, sondern wenn er ein complicirtes Ergebniß der ihn herbeiführenden Umstände ist, und wenn dieser Charakter dieses und kein anderes Motiv ergreifen kann, um zu handeln, so müßte man dem Menschen Etwas zurechnen, wofür er nichts kann, und ihn für Etwas strafen, woran er keine Schuld trägt. Wenn also der Herr Verf. seine

Freiheit als „keine absolute" bezeichnet, so müssen wir beifügen, daß sie überhaupt gar keine ist, wie sich denn auch der Materialismus mit der Lehre von der sittlichen Selbstbestimmungsfähigkeit oder Freiheit nicht verträgt. Wenn sich Alles nach mechanischen Gesetzen nothwendig bewegt und auch das Denken und Wollen ein solches Bewegen ist, und materialistisch betrachtet, seyn muß, woher soll da die Freiheit kommen, welche den äußern Mechanismus der Nothwendigkeit aufhebt? Mit Unrecht sagt man, daß der frei die Motive wählende Wille „aus Nichts seine eigenen Bestimmungen hervorrufe." Er thut dieses aus Etwas, aus den Gedanken, welche die Motive überlegend, sich nach der Beschaffenheit derselben für das eine oder andere entscheiden. Kann man mich „den unbedingten Urheber meiner Handlungen" nennen, wenn ich dem „Materialismus" huldige, und die Seele zur „Summe aller im Gehirn zurückgebliebenen Spuren" mache? Der Herr Verf. eröffnet indeß unserer Zukunft eine bessere Aussicht. Wenn der Mensch von seinem Charakter abhängt, dieser ein bestimmtes Motiv ergreift, und so vielleicht zu einer schlechten That bestimmt wird, so kann er es später anders machen, wenn sich infolge anderer Umstände sein Charakter ändert. Wenn aber der Mensch seinen Charakter wirklich ändern kann, so muß in ihm Etwas liegen, das noch über dem jeweiligen Charakter steht, das diesen modificiren, leiten, verändern, verbessern oder verschlimmern kann, es muß eine eigene sittliche Selbstbestimmungsfähigkeit im Menschen liegen. Was ist aber diese anders, als die moralische Freiheit? Wird aber diese Aenderung des Charakters nur von äußern Umständen herbeigeführt, so ist auch dieser wieder nur das Ergebniß eines nicht zu uns gehörigen Factors, und eine solche Aenderung ist für uns kein Trost der Zukunft.

Der Unterschied des Guten und Bösen soll erst durch die Gesellschaft entstehen, durch Verbindung mit Andern, durch Unterricht. Aber der Unterschied des Guten und Bösen entwickelt sich schon in der Familie, schon in dem möglichst einem Urzustande nahen Leben des wilden Naturmenschen. Historische und

sprachliche Kenntnisse der äußern Erfahrung müssen wir uns durch Einwirkung von Außen einprägen. Bei sittlichen, religiösen, ästhetischen, philosophischen Begriffen geht der verständige Unterricht anders zu Werke, er setzt den Keim derselben in der Seele des Lernenden, wie schon Sokrates that, voraus, und entwickelt so aus der Seele das seinem eigensten Wesen nach in der Seele Liegende. Man kann den inneren Factor darum nicht negiren, weil der äußere, die Anregung, auch nöthig ist. Der Unterschied des Guten und Bösen ist also ein ursprünglich im Wesen des Mensen begründeter, nicht erst durch die Gewohnheit gesellschaftlicher Zustände entstehender.

Der Herr Verf. will die reine Moral ohne Religion so gelehrt wissen, daß man sich ein Publikum von „reichen, armen, katholischen, protestantischen, muselmännischen, indischen, wilden und atheistischen Kindern" denkt und vor diesem nur das vorgetragen wird, was frei von allen die Familien dieser Kinder unterscheidenden äußern und religiösen Verhältnissen ist. Allein diese Kinder müßten schon durch die große Verschiedenheit ihrer Familien so verschieden seyn, daß ein solcher allgemein gehaltener moralischer Vortrag auf die Gesammtheit derselben unmöglich wirken könnte. Sind ferner die von dem Herrn Verf. genannten verschiedenen Religionsanschauungen alle gleich? Hat es je gebildete atheistische Völker gegeben? Wird die Negation der Religion den Menschen zu einer größern Sittlichkeit führen, als die Verbindung derselben mit einer geläuterten Christuslehre, welche in Gott das geistige, in Christus das verkörperte Ideal der Sittlichkeit in einer Weise aufstellt, wie es keiner philosophischen Moral gelungen ist? Auf das „eigene wohlverstandene Interesse" können wir die Sittlichkeit nicht bauen; denn auf diesem Wege gewinnen wir ein System raffinirter Selbstsucht, und die Aufopferung der Freiheit, des Vermögens, des eigenen Lebens für Andere erscheint durchaus unerklärbar.

An die Stelle des bisherigen „veralteten" Gottesdienstes und Religionsunterrichtes sollen die „moralischen Kirchen" treten. Man soll in demselben „keine Dogmen", sondern nur „Moral"

lehren. Haben denn die Dogmen des reinen evangelischen Christenthums nicht einen moralischen Sinn, haben sie nicht ihrem Wesen nach eine sittliche Tendenz? Es ist ein nicht überall vorkommender Fehler des Geistlichen, wenn er müßige Scholastik an die Stelle fruchtbringender Christuslehre setzt. Man darf das Kind nicht mit dem Bade ausschütten. Daß Homiletik und Katechetik, um Frucht zu tragen, vielfache Verbesserung nöthig haben, ist gewiß. Verbessert man sie dadurch, daß man sie ganz hinwegwirft? Könnte man solche Versammlungen der Jugend „moralische Kirchen“ nennen, in welchen man statt Religion, wie der Herr Verf. will, „Vorträge über bürgerliche und peinliche Gesetze, über Physik, Chemie, Arzneikunde, Naturgeschichte, Geologie, Astronomie“ u. s. w. hält? Wodurch würden sich dann die „moralischen Kirchen“ von unsern Schulen unterscheiden? Ist eine „Oper“ Gottesdienst? Was soll man mit den Theatern anfangen, wenn man schon in der Kirche Opern hat? Hat nicht die Erfahrung in der Geschichte des Katholicismus gezeigt, daß gerade das Opernhafte des Gottesdienstes der wahren Religiosität nachtheilig ist? Alle Literaturen sind in der Gegenwart mit der Modelectüre der Romane am reichsten begabt, und nun soll in der Kirche auch noch der Geistliche Romane vortragen? Der Herr Verf. spricht sich gegen den „katholischen Pomp“ in der Kirche aus, und will doch Opern und Romane in ihr vorgestellt haben! Die „sittliche Tendenz“ macht die Sache nicht anders. Die Menge hält sich nicht an jene, sondern lediglich an das, was in solchen Dingen unterhaltend ist. Das hat die Erfahrung aller Zeiten gelehrt. Der Herr Verf. hat die plumpe und verkehrte Auffassung des römischen Katholicismus im Auge, wenn er sagt, daß man in der christlichen Religion „den Mörder oder Dieb“ dem gleich stelle, welcher „zu Ostern nicht zur Beichte und Communion geht,“ wenn man den „Besuch der Messe“ und die „Rechtschaffenheit“ in dem religiösen Vortrage als gleichbedeutend bezeichnet. Man findet für solche Vorwürfe gewiß keine Begründung in den heiligen Urkunden des Christenthums, deren sittliche Anschauungen

mit der reinsten Vernunftmoral übereinstimmen, aber auch eben so wenig in den reineren Formen der späteren Entwicklung des Christenthums. Nicht nur steht der Protestantismus einer solchen dem Christenthum mit Unrecht vorgeworfenen Anschauung mit aller Macht seiner Prinzipien und seines religiösen Lebens entgegen, sondern selbst der Katholicismus hat eine so geläuterte Anschauung, daß mindestens die Gebildeten sich mit Entschiedenheit gegen solche ihrer Lehre aufgebürdeten Anschauungen aussprechen. Mit Recht wird in dem vorliegenden Buche bemerkt, daß eine keinen Blick in eine Zukunft nach dem Tode eröffnende Aussicht dem Armen keinen Trost gewährt. Allein die religiösen Vorträge im Geiste des Herrn Verf. sollen sich nicht auf die „alte Gesellschaft", sondern auf die Menschen der Zukunft beziehen. Trösten kann er freilich diese Männer der künftigen Gesellschaft nicht; aber die Mittel „zur Verminderung des Pauperismus" sollen helfen. Man tröstet sie damit, daß die Armuth durch solche Mittel zuletzt doch schwinden wird. Kann man einer Religion, oder wenn der Herr Verf. diesen Namen nicht will, einer Moral beistimmen, die ihre Lehren selbst mit dem Satze beginnt, daß sie den Armen, den Leidenden, den unverschuldet Unglücklichen „keinen Trost" gewähren kann? Man wird gegen den Pauperismus nie so wirken können, daß er einmal, auch selbst in der entferntesten Zeit, aufhören kann. Arbeit und Mittel zur Arbeit können allerdings viel zu seiner Verminderung helfen; aber der Unterschied der Kräfte, der Gesundheit, der Talente, der äußern nicht in unserer Macht stehenden Umstände wird ewig bleiben, weil zum Wesen aller Dinge, also auch der Menschen nicht nur die sie zusammenbindende Einheit oder Gemeinsamkeit, sondern auch die unendliche Vielheit, Mannigfaltigkeit oder Verschiedenheit gehört. Die „Armen" in „der neuen Gesellschaft" werden so gut Arme seyn, als es die in der „alten" waren. Vielleicht weniger? Auch selbst das ist mehr als zweifelhaft. Die Bedürfnisse vermehren sich mit der fortschreitenden Bildung, sie vermehren sich nicht nur in den wohlhabenden, sondern auch in den untersten Kreisen. Mit den steigenden Bedürf-

nissen steigt auch der Werth dessen, was begehrt wird. Die Theuerung nimmt zu, allerdings werden auch die Arbeitslöhne zunehmen. Aber ein großer Theil der Gesellschaft gehört weder zu den Armen, noch zu den Reichen. Dieser Theil muß nach der Lage der Dinge in der Zukunft abnehmen, und die Armen werden nicht viel besser daran seyn, als dieses jetzt der Fall ist, weil ihre höheren Löhne die gestiegenen Bedürfnisse zu befriedigen haben werden. Da aber solche Bedürfnisse bekanntlich mit der zunehmenden Bildung steigen, so werden zuletzt auch die Löhne nicht mehr hinreichen können. Dazu kommt, daß die fortgeschrittene Mechanik die Arbeitskraft vereinfacht, und daß es darum schon jetzt Schwierigkeit hat, allen gesunden und tauglichen Kräften der Armen Arbeitsstoff zu reichen. Man wird also eher eine Zu- als Abnahme des Pauperismus erwarten müssen. Was soll aber diesem eine Moral, die selbst naiv eingesteht, daß sie keinen Trost für das Unglück und die Leiden des Armen hat, während das Evangelium sich gerade an diesen wendet und ihm einen beseligenden Blick in die Zukunft da eröffnet, wo alle und jede Hoffnung für dieses Leben schwindet. Aber der „Egoismus" soll in die Seele mit diesem Troste gepflanzt werden. Allerdings, wenn der Mensch nur tugendhaft des Lohnes oder der Furcht wegen ist. Hier ist Lohn der positive, Furcht der negative Zweck und die Tugend sinkt zum bloßen Mittel des Abverdienens herunter. Dieses ist aber weder die Lehre des Christenthums, noch die einer Vernunftmoral. Man wird schon in diesem Leben den Hoffnungsblick in die Zukunft einer jammervollen Gegenwart gegenüber keinen Egoismus nennen, sonst wäre das Leben selbst Egoismus und die Schopenhauer'sche Abtödtung des Willens ein Verdienst. Wie wir nun in einem uns die Gegenwart verdüsternden Momente das Auge auf eine bessere Zukunft im Diesseits hoffnungsvoll richten, so wendet der Religiöse den tröstenden Blick auf die Veränderung seines Leidens in einem jenseitigen Zustande. Es gehört eine heroische Kraft zu einer Tugend, die Tugend in einem aussichtslosen elenden Diesseits bleibt, wenn ihr der Freibrief

der Richtigkeit des Jenseits durch den Vortrag des Lehrers in der sogenannten „moralischen Kirche“ gegeben wird, eine Kraft, die bei der Verschiedenheit der Triebe, Neigungen, körperlichen und geistigen Anlagen immer nur Einbildung ist, nie wirklich wird. Daß ein solcher Zustand den Armen ein trostloser ist, und daß seine Moral sie nicht trösten kann, giebt der Herr Verf. selbst zu. Ein tröstender, den Armen erhebender und den Reichen im Jenseits gleich, ja nach Verdienst selbst über diesen stellender Zustand ist aber entschieden einem trostlosen Zustande vorzuziehen, der keinen anderen Ausweg, als den Selbstmord oder den Fluch über die Geburt hat. Aber die Wahrheit, die Pflicht, die Wahrheit zu reden? Das geht doch Allem vor. Ist aber das Alles so ausgemacht wahr, wie es uns hingestellt wird? Der Glaube des Christenthums ist nicht, wie der Herr Verf. meint, aus der Welt geschwunden. Er entwickelt sich unter den Besseren in immer reineren, dem Urchristenthume sich nähernden Gestalten. Nirgends in dem vorliegenden Buche ist bewiesen, ja auch nur plausibel hingestellt, warum man eine weitere Entwicklung des Geistes nach dem Tode als einen nichtigen Traum zu betrachten habe. Aus dem Nichtwissen eines jenseitigen Zustandes kann das Wissen seiner Nichtigkeit nicht abgeleitet, und der auf so viele in der Menschennatur liegende Gründe gestützte Glaube nicht bekämpft werden. Man soll den Menschen das nehmen, was ihnen Beruhigung und Trost im Leben und Sterben giebt, und ihnen dafür nichts geben, als die Anweisung auf sich selbst, auf ihr eigenes unheilbares Leiden? Dabei aber muß man eingestehen, daß man die Richtigkeit dieses Jenseits eben doch nicht erweisen kann, höchstens damit, daß man sich dem zur Genüge von scharfsinnigen und unbefangenen Denkern widerlegten unhaltbaren Materialismus zuwendet. Wenn man den einzigen Trost dem Menschen nimmt und selbst gesteht, daß man nichts Besseres, ja überhaupt gar Nichts dafür bieten kann, so ist man wenigstens die Begründung einer solchen Zerstörung zu erwarten berechtigt. Von einer

solchen Begründung findet sich in dem vorliegenden Buche keine Spur.

Der Herr Verf. kennt keine „sittliche Schönheit“ als irgend etwas ursprünglich in dem Menschen Begründetes. Gewohnheiten und moralische Leidenschaften, in der gesellschaftlichen Verbindung zur Entwicklung kommend, entwickeln langsam das, was er „Tugend“ nennt. Kant wird die Spaltung des Menschen in Thier und Engel durch sein Moralgesetz vorgeworfen. Die Tugend entwickelt sich aber nicht und könnte sich auch im gesellschaftlichen Verbande nicht entwickeln, wenn nicht ihre Ursprünglichkeit d. h. die sittliche Entwicklungsfähigkeit im Menschen angenommen wird. Allerdings stellt nach Kant die praktische Vernunft ein Moralgesetz auf, und nöthigt den Menschen als empirisches Wesen kategorisch zur Befolgung desselben. In Wahrheit sind es nicht zwei Wesen, sondern es ist derselbe Mensch nach zwei verschiedenen Seiten, der Sinnlichkeit und der Vernunft, betrachtet. Die Vernunft steht als das höhere, autonome Vermögen im Menschen da; sie stellt für den ganzen Menschen das Sittengesetz auf, weil sie den ganzen Menschen durchdringen muß. Sie ist die Gesetzgeberin, welcher sich der Mensch zu unterordnen hat. Es ist nicht die Sinnlichkeit, sondern der ganze Mensch, der sich dem Gebote der Vernunft unterordnet. Ist eine Tugend, welche nach dem Herrn Verf. unser wohlverstandenes Interesse bezweckt, nicht gerade das, was er mit dem Glauben an Unsterblichkeit verwirft, wirklicher Egoismus? Wir werden mit dieser Lehre vom wohlverstandenen Interesse auf die längst widerlegten Lehren der Helvetius'schen Moral zurückgeführt. Läßt sich mit dem Herrn Verf. aus einer Moral des wohlverstandenen Interesses eine Tugend reiner Seelenschönheit entwickeln? Gewiß wird man dieses nicht thun können; denn wie kann eine Tugend des wohlverstandenen Interesses sich als „Verachtung“ dessen zeigen, was zu „persönlich“ und zu „vergänglich“ ist? Wie kann sich in einer Tugend des wohlverstandenen eigenen Interesses eine „Idee des Schönen und Edeln an und für sich“ entwickeln? Wenn es kein Jenseits

giebt, wenn Alles sich nur auf das Diesseits bezieht, dann kann auch nichts Anderes zur Geltung kommen, als der diesseitige Zustand. Dieser ist aber durchaus veränderlich und vergänglich in Einzelnen und in Völkern; ja selbst in der Menschheit. Da ist also mit einer Annahme der Richtigkeit „des Jenseits" die „Verachtung des Vergänglichen" unvereinbar, eben so aber auch die „Verachtung des Persönlichen." „Mein wohlverstandenes Interesse" ist eben doch mein Interesse, geht also immer auf meine Person, ist persönlich, und das Interesse an Andern ist in solchem Falle lediglich durch das eigene Interesse bedingt. Man müßte das eigene Interesse gering schätzen, wenn man das Persönliche verachten würde. Das echte Christenthum ist weder eine Religion des Vortheils, noch eine Religion der Selbstverachtung. Dieses wird man einer Lehre nicht zum Vorwurfe machen können, welche das Leben und alle äußern Güter der Tugend opfert, und welche die vernünftige Selbstliebe zur Tugend und zum Maaßstabe für die Tugend der Nächstenliebe macht. Nicht der Gedanke an das Paradies bestimmt den wahren Christen, sondern der Gedanke an die Tugend selbst, welche sich in dem verkörperten Ideale derselben, in Christus, nach den heiligen Urkunden darstellt. Die Liebe „sucht nicht" die Erniedrigung, sie trägt sie, wenn sie dieselbe nicht abwenden kann. Ist dies Selbsterniedrigung? Man muß die heiligen Urkunden des Christenthums selbst, nicht einzelne Stellen aus Thomas a Kempis zur Quelle für eine richtige Auffassung der Christuslehre machen. Das Almosengeben soll eine „Inconsequenz des Christenthums" seyn, weil dieses die irdischen Schätze verachte. Das Christenthum verwirft nur jenes Hängen an den Schätzen, welches die irdischen Güter zum höchsten Gute des Lebens macht. Gerade in einer solchen Anschauung ist die Pflicht des Almosengebens begründet, weil hier die Reichthümer nur einen Werth als Mittel zum Zwecke haben.

Das Recht soll die „Kraft" seyn, „welche der sociale Staat allen individuellen Willen zusichert, unter der Voraussetzung eines zur Erreichung der größtmöglichen Summe des

Glückes seiner Mitglieder vernünftig eingerichteten Staates." Was ist aber das Recht, wenn sich ein solcher Staat nicht vorfindet? Dann ist ja Recht Unrecht und das Recht wird nicht lediglich von der Natur oder ursprünglichen Beschaffenheit der Vernunft, sondern von der Beschaffenheit des Staates abhängig gemacht. Es ist in diesem Falle ein so dehnbarer Begriff, daß er sich gar nicht bestimmen läßt. Die Pflicht wird als die „durch dieselbe Gesellschaft im allgemeinen Interesse auferlegte Nothwendigkeit" bestimmt, durch welche „die individuellen Willen im Zusammentreffen mit andern Willen gezwungen werden, dem andern Willen nachzugeben und ihm unter Umständen beizustehen." Es handelt sich also bei dieser Bestimmung der Pflicht um einen Gesellschafts- oder Staatszwang. Eine solche Pflicht ist aber eine Rechtspflicht; denn die sittliche Pflicht ist nur auf die innere Nöthigung der Vernunft gegründet. Eine Definition der Pflicht in dem Sinne, daß sie mit der Rechtspflicht identisch erscheint, ist aber zu eng, weil nicht Alles, was Pflicht ist und uns verpflichtet, unter sie fällt. Ein „latentes Recht", womit sich der Herr Verf. bei „unvollkommenen Staaten" helfen will, ist so viel als „kein Recht". Was soll ein Recht, welches man nicht geltend machen kann? Der Staat kann sich ändern, heißt es. Liegt hier nicht die Verpflichtung einer Aenderung vor? Der „individuelle Nutzen" kann nicht die Grundlage der „Gerechtigkeit" seyn, weil diese es lediglich mit der Unterordnung des individuellen Nutzens unter den allgemeinen zu thun hat, und das individuelle Recht und den individuellen Nutzen nur so weit berücksichtigen kann, als das Recht und der Nutzen Aller dadurch nicht beeinträchtigt werden. Der Herr Verf. will der Tugend ein „Verdienst" sichern, wenn sie auch nicht das Werk unserer Freiheit ist. Ihm ist das Verdienst „der Werth, den wir der Tugend beilegen." So bewundern wir ja „auch schöne Blumen" und „schöne Früchte", wiewohl sie sich nicht selbst gemacht haben. Wenn wir aber der Tugend ein Verdienst beilegen, so thun wir dies nicht, wie bei einer Frucht, die sich nicht selbst gemacht hat. Die Tugend hat etwas erwor-

ben, etwas verdient, darum sprechen wir von ihrem Verdienst. Sie ist ein Werk des freien sittlichen Wollens. Wenn gleich der Charakter des Menschen auch noch einen andern Factor, die Einwirkung der Umgebung, Erziehung, des eigenen Temperamentes und gewisser eigener Anlagen ist, so ist doch dabei auch der innere Factor einer freien Mitwirksamkeit, einer freien Selbstbestimmung thätig. Der Tugend wird nicht nur deshalb ein Werth beigelegt, weil sie an sich etwas Schönes und Edles ist, sondern und zwar vorzüglich deshalb, weil sie uns imputirt wird, weil sie unser eigenes freies Erzeugniß ist. Nicht „die Gesellschaft" macht die Tugend, sondern das was ursprünglich im Menschen liegt. Außer der Gesellschaft soll es keine Tugend geben und doch ist ja gerade das, was die Tugend macht, etwas ganz anderes, als das Erzeugniß des Staates, die auf den Rechtszwang und die Zwangspflicht gegründete Gerechtigkeit. Es ist Etwas in der Tugend, das durch keine gesellschaftliche Verbindung erzielt wird, ein Ursprüngliches in jedem Einzelnen Liegendes. Das Gewissen ist nicht allein eine Anwendung unserer Urtheilskraft; sondern es ist diejenige Richtung der Vernunft in uns, welche sich auf die Unterscheidung des Guten und Bösen stützt, und nach der Beschaffenheit unserer Handlungen forscht und fragt, Richterin, Anklägerin, Lehrerin und Bestraferin unserer Thaten. Das Gewissen ist nicht bei jedem Menschen „beinahe das Gleiche." Es giebt ein richtiges, zartes, schlafendes, wachendes, ja selbst todt scheinendes Gewissen. Freilich wenn unsere Handlungen Producte unserer „moralischen Constitution", oder mit Schopenhauer zu reden, mit welchem der Herr Verf. viel übereinstimmt, ohne ihn zu nennen, unseres erscheinenden, empirischen Charakters, der Gewohnheit und der Umstände sind, wie sie in der Gesellschaft liegen, dann hat das Gewissen so viel als keine Bedeutung. Seine Stimme aber ist der lauteste und unwiderlegbarste Beweis unserer sittlichen Freiheit. Das Gewissen ist, wie der Herr Verf. sagt, „keine Stimme," „kein Licht," weil Stimmen und Lichter „sich plötzlich offenbaren." Ist aber nicht gerade

dieses eine Eigenthümlichkeit des Gewissens, daß es nach jahrelangem Schlafe „plötzlich“ mit aller Macht erwacht, in Wahrheit eine nicht zu übertäubende Stimme, ein nicht zu erlöschendes Licht? Das Gewissen einen „Knecht Rüprecht“ zu nennen, der Kinder erschreckt, ist nicht im Stande, die Thatsachen desselben zu widerlegen. Gewissensbisse, lohnendes und strafendes Bewußtseyn, Reue, Schamröthe sind eben so viele für die Realität des Gewissens sprechende Thatsachen. Wir können uns mit unserer „Einbildungskraft“ vieles nicht vorhandene vorstellen, aber sie ist nie im Stande das, was unser Gewissen gut oder schlecht nennt, oder gar diese unbestechliche Stimme selbst hinwegzuzaubern. Der Gewissensbiß soll kein „Vorwurf des Gewissens,“ sondern nur eine „reine und einfache Thatsache“ seyn. Mit dem Urtheile des Gewissens sind aber Gefühle verbunden. Es giebt nicht nur sinnliche, es giebt auch moralische, ästhetische, religiöse Gefühle. Die ersteren sind es, welche mit der Gewissensthätigkeit zusammenhängen. Das Gewissen stellt uns eine Handlungsweise als schlecht vor, und damit ist das Gefühl verbunden, daß wir anders hätten handeln können und anders handeln sollen. Es wirft uns, was wir gethan, vor. Das unangenehme Gefühl, das mit diesem Vorwurfe verbunden ist, nennen wir Gewissensbiß, und wir haben daher auch alle Ursache, eine solche Thatsache oder den Vorwurf des Gewissens Gewissensbiß (remords) zu nennen.

Man wird den Glauben an Gott nicht von ganz oder „halb“ wilden Völkern ableiten dürfen, da sich im Gegentheile der Glaube an Gott um so reiner zeigt, je höher die Bildung eines Volkes ist. Das Christenthnm hat unsere neuere Cultur geschaffen, es hat nicht nur die Kirchen, sondern auch den Staat, die Wissenschaft und Kunst durchdrungen. Es wird als zweifelhaft hingestellt, ob die Religion den Menschen nützlich gewesen sey. Die Mythen werden als Erfindungen schlauer Priester, und die Religion als eine Erfindung der Staatsklugheit bezeichnet. Das ist eine Ansicht, welche schon im Alterthume die Sophisten hatten. Der Sophist Kritias sagt bei Sextus

Empiricus advers. mathemat. IX, 54, es sey einst eine Zeit der Gesetzlosigkeit gewesen, ein wildes Menschenleben, man habe weder die Guten geehrt noch die Bösen bestraft. Dann habe man Gesetze gemacht und die Gerechtigkeit zur Königin erhoben. Weil aber die Menschen die Verbrechen nun heimlich verübten und die Gesetzeskraft das heimlich begangene Verbrechen nicht habe erreichen können, so müßte irgend ein gelehrter und schlauer Mann die Gottesverehrung eingeführt haben, um den Menschen auch im Geheimen einen nützlichen Schrecken einzujagen. Mit List habe man den Glauben an die Götter, welche Alles wissen und das Böse bestrafen, erfunden, um auch im Verborgenen die Regierungsgewalt fortüben zu können. Sind das nicht dieselben Ansichten, welche der Herr Verf. vertritt? Priesterbetrug mag wohl bei rohen Völkern, welchen man durch Furcht die Geistesüberlegenheit fühlen läßt, eine Wirkung haben. Die Vorstellung von den Göttern ist auch ganz diesem Bildungsgrade gemäß, eine rohe, anthropomorphistische. Ganz anders aber verhält es sich auf höhern Bildungsstufen. Der Aberglaube wird durch den reinen Vernunftglauben verdrängt. Läge im Menschen nicht die religiöse Anlage, die Religionsentwicklung in allen Menschen erschiene als eine reine Unbegreiflichkeit. Sind es nur die Philosophen, welche „von Zeit zu Zeit die Verwirrung sittlicher Ideen zerstreuten?" Sind es nicht vielmehr die Religionsstifter und Religionsverbesserer selbst, welche dieses gethan haben? Man darf Religion und Philosophie in keine feindliche Stellung zu einander bringen. Die eine faßt in der subjektiven Vorstellung, was die andere auf Begriffe reducirt. Der Philosophie liegt ein religiöses Element zu Grunde und in der Religion sind philosophische Bestandtheile. Haben alle Philosophen den Gottglauben zerstört? Die größten Philosophen des Alterthums, Plato und Aristoteles, haben ihn am reinsten und die neueren Philosophen, wie Cartesius, Leibnitz, Malebranche u. s. w. haben ihn als Gegenstand der Philosophie entwickelt, ja Kant selbst hat ihn als eine unbedingte Forderung der praktischen Vernunft hingestellt.

Man wird in Kant's Anschauung keinen Widerspruch erblicken, weil er die Beweise für die psychologische Idee durch Fehlschlüsse und für das Daseyn Gottes als eines idealen Scheins durch Scheinbeweise entstehen läßt. Dieses letzte Resultat gewinnt er in der Kritik der reinen Vernunft, während sich ihm erst in der Kritik der praktischen Vernunft durch die Forderung der sittlichen Natur der Blick in die Welt der übersinnlichen Ideen eröffnet. Die Philosophen sind nicht, wie der Herr Verf. andeutet, „Atheisten", sondern im Gegentheile ist die Zahl der letzteren in der Philosophie sehr gering. Wenn Condillac die Tugend auch eine Angewöhnung guter Handlungen nennt, und Aristoteles die Tugenden als erworbene Anlagen bezeichnet, so beweist dieses doch nicht, was der Herr Verf. will, daß die Tugend ihrer Anlage nach keine Ursprünglichkeit im Menschen habe, sondern erst in der Gesellschaft und durch diese als Gewohnheit entstehe. Er beruft sich auf die Verschiedenheit der Beurtheilung gewisser Handlungen nach dem internationalen und nach dem gewöhnlichen Rechte. Als Beispiele werden „Mord, Plünderung und Verschmitztheit angeführt, die man als etwas Schlechtes verwirft, aber einem feindlichen Staate gegenüber für „erlaubt" und „löblich" hält. Ob sie löblich sind, ist noch eine Frage. Als erlaubt bleiben sie immer abgedrungene Uebel. Ob man das Kriegsrecht im eigentlichen Sinne ein Recht nennen kann, ist noch zu untersuchen, der Krieg selbst ist eine Anomalie. Aber selbst das, was nach dem Standpunkte des Rechtes erlaubt ist, ist deshalb noch keine Tugend, und beweist darum auch nicht, daß die Tugend eine bloße Angewöhnung ist. Diese Verschiedenheit des Rechtes und der Tugend beweist gerade das Gegentheil, daß dasjenige, was nach der Angewöhnung als gut und löblich erscheint, vor dem Forum der Tugend weder gut noch löblich seyn kann.

Der Herr Verf. giebt selbst zu, daß die Begründung der Moral ohne alle und jede Berücksichtigung der Religion oft „zu schwach sey, um „den sinnlichen egoistischen Begierden ein Gegengewicht zu halten," er erkennt an, daß das Christenthum

Helden zum Martertod begeisterte, nennt diese Begeisterung ein „ansteckendes Fieber", und baut als Gegengewicht gegen die Sinnlichkeit für seine Moral hoffnungsvoll auf ähnliche ansteckende Krankheiten, wie „Vaterlandsliebe, Despotismushaß" u. s. w. Kann man die Begeisterung für die höchste Idee, deren der menschliche Geist fähig ist, wenn auch im Bilde der Religion, ein „ansteckendes Fieber" nennen? Allerdings würden, wenn dieses so wäre, auch andere nicht nach dem Maaßstabe gewöhnlicher Philisterhaftigkeit zu bemessende Thaten consequent als Krankheiten bezeichnet werden müssen. Dann aber ist den Kranken mehr Glück zu wünschen als den Gesunden, und wir wünschen keine Quarantänen gegen solche Ansteckungen. Warum aber soll man der Religion ihre Wirksamkeit entziehen, da wo sie dieselbe noch im vollsten Maaße hat und übt? Es ist eine Klage der Jesuiten, daß unserer Zeit der religiöse Boden entzogen ist, weil sie die Religion in ganz andern Dingen, als in religiösen finden und sie zu einem dehnbaren Mittel für politische Zwecke brauchen wollen. Sie klagen, wie der Herr Verf. (so wenig dieser Jesuit ist und Jesuit seyn will, stimmt er in diesem Punkte mit ihnen überein), über Mangel an Erfüllung der äußern Kirchengebote, des Fastens, Messebesuches, über gemischte Ehen, unkatholische Kindererziehung u. s. w., und sehen hierin den Beweis der Irreligiosität unserer Zeit. Gerade weil man in unserer Zeit, selbst in der katholischen Kirche, den Kern von der Schaale zu trennen gelernt hat, weil man die Religion im Geiste, nicht im Buchstaben und der äußern Ceremonie sieht, legt man einen sichereren und dauerhafteren religiösen Grund. Man wird sich vergebens bemühen, den Fanatismus des alten Religionshasses aufzuschüren, weil das wahre Christenthum keinen Religionshaß kennt. Es ist ein voreiliger Schluß, aus der abnehmenden Aeußerlichkeit des Cultus die abnehmende Innerlichkeit drr Religion ableiten zu wollen. Man kann noch viel weniger so weit gehen, den gesammten religösen Glauben als veraltet zu betrachten und ihm mit dem Herrn Verf. die sittliche Belebungskraft abzusprechen. Es hieße die sprechendsten Zeichen

der Zeit mißachten, wenn man solches behaupten wollte. Nicht große Städte, wo ein Zusammenfluß der verschiedenartigsten Elemente herrscht, sondern abgeschlossene Gemeinden müssen uns den Maaßstab zur Beurtheilung religiöser Zustände geben. Die Religion soll den Kindern nichts helfen und darum im Unterrichte beseitigt werden, weil sie ja doch nichts auf Gott halten würden, wenn sie hörten, daß er „die Zusammenfassung des Guten, Großen und Schönen sey.“ Ist eine solche Zusammenfassung etwa nichts? Ist der Mensch mit seiner Beschränktheit etwa ein Zusammenfassen des Guten, Großen und Schönen? Kann man im sittlichen Unterrichte etwas Fruchtbringenderes darstellen, als das Ideal der göttlichen Größe, Güte und Schönheit? Gewiß wird einem künftigen Geschlechte ein geläuterter Religionsunterricht unentbehrlich seyn, und eine um so tiefere Wirkung für den Menschen haben, je inniger man ihn mit der sittlichen Veredlung in einen nicht vorübergehenden oder zufälligen, sondern in einen nothwendigen Zusammenhang zu bringen weiß.

v. Reichlin-Meldegg.

Zum Beweis des Glaubens. Von Dr. Albert Peip, a. o. Professor der Philosophie in Göttingen. Gütersloh bei Bertelsmann 1867.

Vorstehende Schrift ist ein Sonderabdruck aus der apologetischen, von O. Andrea und C. Brachmann herausgegebenen Monatsschrift: „der Beweis des Glaubens,“ und darum auch in einer philos. Zeitschr. erwähnenswerth, weil Peip den Glauben philosophisch zu begreifen und die Prinzipien einer Philosophie der Religion, insbesondere des Christenthums aufzustellen sich bestrebt. Der Verf. sucht nun nach einer vorausgeschickten allgemeinen Erörterung über das Wesen, die Grenzen und die verschiedenen Arten des Beweises auf ethischem Wege, vom Standpunkte des Gewissens aus, die Nothwendigkeit des Glaubens an Gott darzuthun. Er bestimmt das Gewissen als das unmittelbare Wissen von Gott; der gewissenhafte Mensch wisse:

mag ich mich und meine Thaten vor aller Welt verbergen, ich bin dennoch nicht verborgen, nicht mit mir allein, nicht mein eigener Herr, so daß ich schalten und walten dürfte nach Belieben, ich und meine Thaten sind dennoch gewußt, schlechthin gewußt von einem schlechthin Wissenden. Nun aber wäre dieses absolute Gewußtseyn des Menschen oder sein Bewußtseyn von einem schlechthin Wissenden, seine absolute Durchsichtigkeit gleichsam für das Auge eines absoluten Geistes unmöglich, wenn er, der Mensch, nicht auch seinem Daseyn oder Seyn nach schlechthin bedingt, schlechthin gesetzt d. h. geschaffen wäre. Und was so vom Menschen, das gelte im folgerichtigen logischen Denken auch von der Welt, deren Hauptbestandtheil er sey, da alle unsre Welterkenntniß durch unser Selbsterkenntniß bedingt und nur von ihr aus durch einen rechtmäßigen Schluß der Analogie vollziehbar sey. Folglich seyen wir berechtigt zu der Aufstellung des Satzes, daß der Gott des Gewissens ein und dasselbe sey mit dem Gott der Wissenschaft, mit dem letzten Grund oder Urgrund aller Dinge. Im Gewissen sey ein Wissen Gottes gesetzt, das auch das philosophische Erkennen bedinge. Ohne einen vollen, zur Vollendung drängenden Vorbegriff des letzten Grundes würde gleich der erste Schritt der Philosophie grundlos und nichtig seyn. Niemand freilich sey gezwungen, nach dem letzten Grunde zu forschen; jeder könne sich, sein Wesen herabwürdigen, könne sein Gewissen abstumpfen; aber wo nur immer wahrhaft nach Gott geforscht werde, da gebe sich diese Forschung als eine Folge innerer Nothwendigkeit kund, als ein non posse non, als ein Wissenwollen auf Grund eines Sollens, auf Grund einer Verbindlichkeit, die eben darin bestehe, daß man sich gewußt weiß und darum wieder wissen will.

Wir sind nun mit dem Verf. darin einverstanden, daß das Gewissen uns eine Kunde giebt von dem Seyn eines heiligen Urgrundes und Urwillens. Aber als unmittelbares Wissen von Gott können wir es doch nicht bestimmen. Das Gewissen ist allerdings begründet in einem unmittelbaren Gefühle des Seynsollenden, aber dieses Gefühl ist noch nicht Wissen, son-

dern das Wissen ist ein vermittelter Akt der Seele, und überdieß ist das Gewissen als Bewußtseyn von dem Gefühle des Sollens nur erst ein Wissen von unsrer Bestimmung, noch nicht von dem Grunde derselben. Zwar mit logischer Nothwendigkeit schließen wir von dem moralischen Gefühl in uns auf einen heiligen Urwillen über uns; denn aus der bloßen Natur des Menschen läßt sich dieß nicht begreifen; die Natur als solche ist vielmehr in moralischer Hinsicht indifferent, kann also unmöglich als letzter Grund eines Heiligen in uns betrachtet werden. Aber doch ist eben jenes Wissen von Gott als Grund des sittlichen Selbstbewußtseyns nur eben ein Schluß, kein unmittelbares Wissen, und weil man diesen Schluß immerhin auch nicht machen kann, so begreift sich daraus die Thatsache, daß Manche gewissenhaft sind, ohne an Gott zu glauben. Die logische Nothwendigkeit des Schließens ist eben keine physische.

Peip stellt dem ethischen Wissen von Gott als dem allein wahren die Philotheorie entgegen, welche von dem objektiven Weltbegriff aus zu Gott kommen wolle, aber dieß nicht vermöge, weil Niemand auf dem bloßen Weltwege zu Gott gelange. Er beruft sich in dieser Beziehung auf Al. Humboldts Kosmos, worin von Gott keine Spur zu finden sey, ein so weltkundiger Gelehrter auch der Verf. gewesen sey, und erwähnt eines Briefes Humboldts an Varnhagen von Ense, in welchem derselbe die Annahme einer Weltregierung durch Gott geradezu bestreite. Allein, wie schon bemerkt, Viele wollen ja auch den ethischen Beweis vom Seyn Gottes aus dem Gewissen nicht anerkennen, und dennoch hält P. an demselben fest. Der kosmologische und physiko-theologische Beweis vom Seyn Gottes kann daher auch wahr seyn, wenn auch manche Naturforscher ihn nicht anerkennen. Rühmt doch der Verf. selbst S. 64 in einer Anmerkung den Naturforscher Henle deßwegen, weil er anerkenne, daß die Reflexion, gerade wenn ihr Gebrauch sich vollende, in allem Typischen der Natur, in jedem Natur- und Gattungsgesetze die Offenbarung einer übermenschlichen Weisheit zu verehren habe. Sobald wir aber dieß anerkennen, so müssen wir auch zugestehen,

daß wir bei richtigem logischem Denken auf dem Weltwege, von der gründlichen Erkenntniß der Natur aus, zu Gott gelangen. Warum sollte auch die Geologie und mit ihr die wahre, tief genug eindringende Philosophie nur Ein Auge und nicht vielmehr zwei Augen zur Erkenntniß Gottes haben? Nur wenn dasjenige, was auf dem subjektiven Wege uns innerlich gewiß ist, auch auf dem objektiven sich bestätigt, nur dann ist eine Harmonie zwischen dem Selbst- und dem Weltbewußtseyn vorhanden, indem sie beide als ihrem tiefsten Grunde nach in Gott, im Gottesbewußtseyn wurzelnd sich erweisen.

Bisher redete der Verf. jedoch nur von dem Glauben im Allgemeinen; speziell will er nun aber auch den Glauben in seiner christlichen Ausgestaltung erhärten, und zwar will er das Christenthum in der Gestalt beweisen, wie Paulus, wie alle Apostel es im Sinne hatten, wie es in den Bekenntnißschriften sämmtlicher christlicher Kirchen vorausgesetzt wird. Dieses Christenthum gehe aus von dem bösen Gewissen, welches in dem Bewußtseyn bestehe, daß wir wider Gott gesündigt haben; das Böse als diese positiv widerstrebende Nichteinwilligung in den Willen Gottes sey dem Guten als der Einwilligung in denselben nicht konträr, sondern kontradiktorisch entgegengesetzt, d. h. gut und böse seyen solche Begriffe, von denen der eine den andern schlechthin verneine, so daß es zwischen ihnen keinen mittlern, vermittelnden Begriff gebe. Untrennbar aber vom Bösen sey sein Correlat, das Uebel, welches im Tode gipfele; durch die Sünde, welche durchaus nichts Begreifliches, nichts Nothwendiges, sondern vielmehr etwas ganz Unbegreifliches, absolut Grundloses, Unentschuldbares sey, sey erst der Tod in die Welt gekommen. Das Bewußtseyn hiervon führe zur Bußfertigkeit und diese zum Verlangen nach dem Heile, nach dem Heiland; das Heil aber habe nur durch Wunderwerke vermittelt werden können. Die Gegner des Christenthums nehmen an, daß der christliche Glaube in seinem Anfang ein Glaube an die von dem Evangelium erzählten Wunder, Auferstehung Christi u. dergl. sey. Die Wunder seyen jedoch nicht das Erste, woran wir zu

glauben haben, sondern das Erste sey das Böse mit seinen Folgen, und die Wunder seyen Gegenwunder gegen sie, und zwar seyen sie nicht schlechthin unbegreiflich, vielmehr seyen sie, die Auferstehung Christi und alle übrigen Wunder begreiflich und immer begreiflicher in dem Maaße, als der Mensch fähig sey, im Geist, eine neue Creatur zu werden. Wer mit dem Bewußtseyn von der Macht der Sünde zum Christenthum herantrete, wer seiner Erlösungsbedürftigkeit bewußt sey, werde die Wunder nicht nur nicht verwerfen, sondern sie als dasjenige, wodurch allein ihm und der Welt habe geholfen werden können, anerkennen und sie vollkommen begreiflich finden, wenn auch kein Mensch sie erklären könne.

Wir sehen auch hier, wie Peip die ethische Seite im Wesen des christlichen Glaubens hervorhebt, und es ist dieß allerdings eine von der bisherigen Philosophie, namentlich der Hegel'schen, welche die Religion einseitig nur als Sache des Denkens und Erkennens bestimmt, vielfach übersehenes, darum mit Recht von P. betontes Moment im Begriffe der Religion überhaupt, insbesondere des Christenthums. Indessen faßt P. hierbei die ethische Bestimmtheit des Christenthums zu sehr in einer dualistischen Form auf. Wäre das Böse so sehr zur Naturbestimmtheit des Menschen geworden, daß der Mensch, wie P. voraussetzt, nur mit einem bösen Gewissen zum Christenthum herantreten könnte, so könnte ihm nur durch ein absolutes Wunder geholfen werden; allein solch ein Wunder wäre der menschlichen Natur dann auch etwas schlechthin Fremdes, was der Mensch nie in sich aufzunehmen, nie sich anzueignen vermöchte. Allerdings gehen nun unsre Bekenntnißschriften von dieser dualistischen Anschauung aus, und sie stützen sich, wie nicht zu verkennen ist, auf die Paulinische Auffassung des Christenthums. Allein hiervon müssen wir das Urchristenthum, die Lehre und Anschauung Jesu selbst wohl unterscheiden. Denn Jesus geht unverkennbar von der Voraussetzung aus, daß der natürliche Zustand des Menschen noch immer ein Stand der Unschuld und der Befähigung zum Himmelreich sey (Matth. 18, 3. 4), den wir also nur gegen die Einflüsse des Bösen zu bewahren und auszubilden, nicht aber gänzlich umzubilden haben, und so hoch er das religiös sittliche Ideal des Menschen stellt (Matth. 5, 48), so entschieden lehrt er doch in den unstreitig authentischen Aussprüchen, daß der Mensch selbst mit seinen natürlich guten Kräften sich zu Gott erheben, seine Gnade ergreifen, das Böse bekämpfen und den Heilsweg einschlagen könne (Luc. 13, 24; Matth. 7, 13. 14 u. a. O.). Daß die Sünde die Ursache des physischen Todes auf der Erde sey, diese Annahme ist überdieß schon darum unstatthaft, weil schon vor dem Werden der ersten

Menschen Schöpfungen auf Erden wieder untergegangen sind. Ueber die Zufälligkeit und Nothwendigkeit des Bösen endlich läßt sich schwer in Kürze reden. Für ein endliches, entwicklungs- und irrthumsfähiges Wesen ist dasselbe schwerlich ganz zu vermeiden. Aber sofern das Moralisch-Böse erst da seinen Anfang nimmt, wo der Wille sich zur Freiheit bereits entwickelt hat, muß dasselbe als solches als ein vermeidliches bestimmt werden. Das Böse als das Naturböse erscheint daher als relativ nothwendig d. i. als nothwendig, solange der Mensch noch nicht über die Naturtriebe sich zu erheben vermag; das Böse als das Moralisch-Böse dagegen ist vermeidlich. Aber wenn das Moralisch-Böse als solches nicht nothwendig ist, so ist es darum nicht etwas schlechthin Unbegreifliches, weil auch das blos Mögliche als solches begriffen werden kann und die Möglichkeit des Moralisch-Bösen in der Freiheit des Willens, also in seinem Vermögen liegt, sich auch im Gegensatz zur absoluten Norm des Guten zu bestimmen.

In der Lehre von Gott vertheidigt P. das Nicänische und Athanasianische Symbol, und sucht die orthodoxe Trinitätslehre aus der Liebe Gottes zu begreifen. Die Liebe sey mit Einem Worte, welches wir dem Tiefsinn unsrer Sprache verdanken, das Selbstander. Ihr vollständiges Wesen bestehe darin, daß ein Selbst im andern, in seinem andern Selbst sey, unaufhörlich seyn wolle, sich ganz in das andere hineindenke und hineinlebe, und umgekehrt, da in jedem Bedürfniß der Liebe immer zugleich das Bedürfniß des Geliebtwerdens, der Gegenliebe so enthalten sey, daß es nur im andern die volle Befriedigung, die selige Ruhe des Beisichseyns und Fürsichseyns genieße. Einheit im Unterschied und Unterschied in der Einheit mache das Wesen der Liebe aus. Sey nun Gott die Liebe, so müsse auch er, an und für sich, ganz in sein Anderes sich hineindenken und hineinleben, aber eben in sein eigenes, ihm völlig wesensgleiche Andere (Homousios, condigna persona); sonst wäre der gegenseitige Akt der Liebe und Gegenliebe, die mutua caritas, nicht vollkommen, nicht ebenmäßig. Der Sohn müsse also, wie Athanasius lehrt, wesensgleich, ὁμοουσίος seyn. Die Zeugung des Sohnes sey eine ewige, und darunter zu verstehen, daß wie wir in der menschlichen Liebe und Gegenliebe zwischen Mann und Weib eine mehr spontane, aktive (männliche) und eine mehr receptive, leidentliche (weibliche) Liebeserweisung und Art der Liebe unterscheiden, ohne damit behaupten zu wollen, daß jenr, die spontane, der Zeit nach vor dieser, der receptiven, diese nach jener eintrete, ebenso auch die ewige Erregung des ewigen Prozesses, das mehr Spontane, Aktive dem Vater, das mehr leidentliche Sichhingeben dem Sohne zukomme. Es müßte

jedoch — meint Peip — in dem ewigen Liebesprozeß etwas Unwürdiges, Unheiliges erfolgen, nämlich entweder abstrakte Zweiheit, Entzweiung, oder abstrakte Einheit, ein Sichverzehren in der Liebe, wenn nicht eine Gegenmacht hiegegen vorhanden wäre. Darum sey ein Drittes nothwendig, welches das Liebeswerk führe (spiritus rector) und vor jenen Klippen bewahre. Diese dritte Hypostase, kraft deren die beiden ersten sich in dem Unterschied einig, aber auch in der Einheit unterschieden wissen, somit erst zum wahren klaren Denken, Wissen, Bewußtseyn kommen, sey der h. Geist. Wahrhaft und absolut persönlich sey Gott nur als dreipersönlicher.

Man hat schon oft die Trinität aus der göttlichen Liebe ableiten wollen, aber die erste Frage bleibt immer, ob die Trinitätslehre und insbesondere die Stellung, welche in ihr dem Sohne gegeben wird, auch dem Selbstbewußtseyn Jesu von sich, seiner eigenen Aussage von sich entspreche, ob klare, unverkennbar ächte Aussprüche desselben auf ein solches Verhältniß desselben zum Vater hinweisen, wie das Nicänische und insbesondere das Athanasianische Symbol dasselbe bestimmen. In dieser Beziehung müssen wir aber anerkennen, daß Jesus das Verhältniß zwischen dem Vater und ihm selbst zwar als das der Einheit (Joh. 10, 30), nirgends aber als dasjenige der Gleichheit, vielmehr ganz entschieden und in allen Beziehungen als das der Unterordnung seiner unter den Vater (Joh. 14, 28; Marc. 10, 18) bestimmt. Ein solches Verhältniß der Einheit bei aller Unterordnung des Einen unter den Andern ist auch ein sehr denkbares, durchaus ohne innern Widerspruch zu begreifen, und demgemäß völlig glaubhaft. In Jesu ist dasjenige Verhältniß des Menschen zu Gott, welches die Bestimmung aller Menschen ist, das der innigsten Einheit, Uebereinstimmung durch die Liebe bei dem Bewußtseyn der tiefsten Unterordnung aller Menschen unter Gott, thatsächlich und maßgebend für alle Zukunft erreicht worden, und Jesus selbst bestimmt darum sein persönliches Verhältniß zum Vater als ein solches, zu welchem alle Menschen durch ihn erhoben werden sollen (Joh. 17, 21). Ist diese von Jesu konstant bezeugte Aussage über sein Verhältniß zu Gott die allein ursprüngliche, wahrhaft geschichtliche und reale, sowie auch vollkommen begreifliche, so fällt damit auch das Nicänische und Athanasianische Symbol dahin, sofern dasselbe das Verhältniß der Wesensgleichheit zwischen beiden statuirt. Es ist überdieß einleuchtend, daß der Begriff einer gezeugten Gottheit ein Widerspruch in sich selbst ist, weil dem Gezeugten ein Seyn aus sich selbst, die im Begriffe des Absoluten liegende Aseität, nicht zukommt, dasselbe vielmehr als durch ein Anderes gesetzt auch fortwährend, nicht blos seinem Werden, sondern auch sei-

nem Seyn nach, von demselben, durch welches es geworden, abhängig, also bedingt ist, demnach unmöglich unbedingt seyn kann, was das Absolute doch seyn muß. Wenn P. unter dem Gezeugtseyn des Sohnes nur sein mehr receptives Wesen, sein mehr leidentliches Sichhingeben in der Liebe versteht, so drückt Gezeugtseyn zunächst mehr, ein Gewordenseyn durch ein Anderes, aus; sodann leuchtet ein, daß ein solch vorherrschend receptives und leidentliches Wesen nicht selbst Gott seyn kann, weil mit dem Begriffe des Absoluten, schlechthin Vollkommenen ein vorherrschend receptives, leidentliches Sichhingeben, das erst in einem Andern sein vollkommenes Seyn und Leben sucht, sich nicht vereinigen läßt. Wenn sodann P. mit der Kirchenlehre den h. Geist als eine besondere, vom Vater und Sohn verschiedene Hypostase oder Person bestimmt, so ist eine solche Auffassung im unverkennbaren Widerspruch mit der Lehre der h. Schrift, daß dieser h. Geist Gottes Geist selbst sey (Röm. 8, 9 u. a. O.); denn Gottes Geist kann doch nur die eigentliche Selbstheit in Gott, kein von ihm verschiedenes Selbst seyn. Macht hierbei der Verf. denselben h. Geist zu einem „spiritus rector“, der den Vater und Sohn vor den Klippen der übertriebenen Einheit wie des überspannten Unterschiedes bewahrt, so ordnet er damit den Vater wie den Sohn dem h. Geist völlig unter, betrachtet beide als an sich irrthumsfähig, und den schlimmen Leidenschaften zu weit gehender Liebe und des Hasses unterworfen, und hebt damit die Absolutheit nicht blos des Sohnes, sondern auch des Vaters gänzlich auf. Von dem bekannten Widerspruch, dem auch des Verf. Konstruktion der Trinität nicht entgeht, und der in dem Begriffe eines dreipersönlichen Gottes liegt, will ich nicht weiter reden; denn in diesem Begriffe ist, wie längst erkannt worden, die den Vater, Sohn und Geist in sich befassende Einheit entweder das Persönliche, — und dann sind die 3 göttlichen Potenzen nur modi der Einen Persönlichkeit, — oder jene Einheit ist nur das allgemeine Band, das allgemeine Wesen in ihnen, wie dieß von dem Verf. vorausgesetzt wird, wenn er von einer Gottesfamilie redet, welcher die drei göttlichen Personen als Glieder angehören; dann aber haben wir den Tritheismus.

Wir können deßwegen auch die von P. versuchte Deduktion der Trinitätslehre nicht als eine philosophische und gelungene anerkennen. Die Nicänische Trinitätslehre ist auch so wenig die ächt christliche, daß sie viemehr den wahren Werth des Lebens Jesu aufhebt. Denn wäre Jesus ein Mensch gewordener Gott, so könnte sein ganzes Wirken für uns Menschenkinder durchaus keine vorbildliche Bedeutung haben, weil bloße Menschen nimmer im Stande sind, das Wirken eines allmächtigen Wesens nachzuahmen. Ja das ganze Wirken und Leiden Jesu, sein Kämpfen

und seine Entwicklung würde, im Grunde betrachtet, ein blos scheinbares seyn, weil ein absolutes Wesen an sich über alle Bedingungen des Leidens und Werdens erhaben ist. Somit müssen wir überhaupt an der ganzen Auffassung des Christenthums durch P. die Ausstellung machen, daß sie das ursprüngliche und wahre Christenthum nicht gründlich genug von der späteren, insbesondere kirchlichen Form desselben unterschieden hat. So anerkennenswerth auch, zumal in unserer Zeit der Entfremdung der Naturwissenschaft und der Philosophie von dem religiösen Bewußtseyn, das Vertrauen des Verf. zu der ewigen Wahrheit der Religion und der Muth desselben in der wissenschaftlichen Abwehr ihrer Bekämpfung durch ein vielfach seichtes Denken ist: so kann doch eine endliche Versöhnung zwischen Glauben und Wissen nicht bei dem bloßen Beharren auf dem Standpunkte der überlieferten Form des christlichen Bewußtseyns, welche vielmehr den gerechten Anlaß zu der wissenschaftlichen Polemik unsrer Neuzeit gegeben hat, sondern nur durch Feststellung des Christenthums und überhaupt der Religion in ihrer ächten und damit ewigen Gestalt, sowie durch philosophische Begründung derselben herbeigeführt werden.

W.

Bemerkungen

zu der im 1. Hefte dieser Zeitschrift erschienenen Recension über die „Wissenschaft des Wissens von Dr. Rosenkrantz."

Die Lösung philosophischer Probleme ist eine gemeinschaftliche Aufgabe aller für die Philosophie befähigter Geister; und was der Einzelne zu Tage fördert, soll ein Gemeingut Vieler werden. Diesem Zwecke dient jede Zeitschrift für Philosophie, und sie dient demselben namentlich durch die Recensionen, die sie bringt, weil durch diese einerseits gewisse liter. Erscheinungen schneller und in weiteren Kreisen bekannt werden, andererseits aber der wissenschaftlichen Oberflächlichkeit gewehrt und mancher Irrthum rascher aufgedeckt wird. Wenn aber eine Recension selbst Anlaß zu Mißverständnissen giebt, so erscheint es als eine Pflicht der Gerechtigkeit sowohl gegen die Leser, als gegen den Verf. der recensirten Schrift, als auch gegen die Sache, um die es sich handelt, zur Aufklärung der Mißverständnisse beizutragen. Dergleichen aber liegen offenbar vor in der oben bezeichneten Recension, und zwar Mißverständnisse nicht bloß in untergeordneten, sondern gerade in den Haupt-Punkten. Ich will nichts sagen über die Bemerkung des Herrn Recens., daß das Buch des Herrn Dr. Rosenkr. Elemente enthalte, die einem

überwundenen Standpunkte angehören (p. 42); nichts über das (p. 70) besprochene Verhältniß von Seyn und Werden; nichts über die mißverstandene Auffassung des von Rosenkr. entwickelten Verhältnisses zwischen Philosophie und Theologie (p. 74) und die in Folge davon gemachte Bemerkung, daß auf diese Weise die Philosophie zur Scholastik und zur ancilla heruntersinke, und die Theologie, wie bei Baco v. Verulam, eine exceptionelle Stellung erhalte (p. 75—77); nichts über den Vorwurf, daß der von Rosenkr. entwickelte Gottes begriff nicht frei sey von Anthropomorphismus (p. 87); nichts über die (p. 90) gemachten Bemerkungen bezüglich des Verhältnisses von Stoff und Form; nichts über die Behauptung des Herrn Recens., daß die Vorstellung von einer räumlich und zeitlich begrenzten Welt in unserem Denken keine Begründung finde (p. 92), während sich derselbe auf eine Widerlegung der von Rosenkr. aufgestellten Begründung gar nicht einläßt; nichts endlich über einige andere mehr unwesentliche Punkte. Ich will nur bei einem einzigen Punkte verweilen, wo das Mißverständniß des Herrn Recens. Jedem, der sich die Mühe nimmt, das Buch des Herrn. Rosenkr. aufmerksam zu lesen, in die Augen springen muß, bei der philosoph. Lehre nämlich von der äußern Anschauung, bezüglich welcher Herr Recens. selbst gesteht, daß Rosenkr. „betreffs der Unhaltbarkeit der materialistischen, spiritualistischen und dualistischen Erklärungsversuche viel Treffendes sagt" (p. 81), und daß „die beigefügten physiolog. Erörterungen über die s. g. äußeren Sinne manches Interessante und Beherzigenswerthe enthalten, wenn sie gleich (nach seiner Ansicht) zur Bestätigung der Grundansicht nicht geeignet seyen" (p. 83). — Die Grundansicht des Herrn Rosenkr. ist nämlich die, daß, wie überhaupt alles Wissen eine durch Aufhebung des Gegensatzes zwischen Subjekt und Objekt hervorgebrachte Einheit beider in der Vorstellung sey, so auch jede Vorstellung der äußeren (sinnl.) Anschauung als eine solche Einheit gefaßt werden müsse. Die Behauptung einer Aufhebung des Gegensatzes zwischen Sub- und Objekt und einer Einheit beider in der Wahrnehmung wird von dem Herrn Recens. beanstandet. Allein irgend eine Einheit wird man doch jedenfalls zugeben müssen, wenn es überhaupt zu einer Vorstellung kommen soll. Denn bei jeder Wahrnehmung irgend eines äußeren Gegenstandes wird ja doch der Gegenstand selbst vorgestellt und nicht etwa bloß ein Bild davon. Gerade das ist es, was Rosenkr. nachweist, daß wenn man nicht in den scholastischen Dualismus von der Aehnlichkeit eines Bildes der äußeren Sache (Ros. S. 170) verfallen wolle, man nothwendig die Vorstellung als eine Einheit zwischen Sub- und Objekt fassen müsse (Ros. S. 139). Unmöglich kann Hr.

Recens. eine solche Einheit überhaupt in Abrede stellen wollen. Es kann sich also nur darum handeln, von welcher Art diese Einheit sey. Der Herr Recens. bemerkt: „das Subjekt geht nicht unter im Gegenstande, es empfindet ihn, es schaut ihn an." „Eben weil ich mich von einem Andern auch in der Vorstellung unterscheide, welches nicht ich selbst bin, habe ich diese Anschauung" (p. 82). Wer leugnet das? Sagt nicht Rosenkr. (S. 130) selbst deutlich und ausdrücklich: „Sub- und Objekt sind nicht bloß Voraussetzungen zum Wissen, sondern müssen im Wissen selbst noch fortbestehen, denn das Subj. kann vom Objekte nur insofern eine Vorstellung haben, als es demselben entgegengesetzt und zugleich mit ihm zur Einheit in der Vorstellung verbunden ist." „Wie jedoch beide in der Vorstellung in einer Beziehung unter sich Eins und zugleich in anderer Beziehung einander entgegengesetzt sind, werden wir im Folgenden (§. 27 ꝛc.) erörtern." Ferner: „das Wissen besteht nicht in der Aufhebung des Subjekts, des Objekts oder beider, sondern nur der Gegensatz von beiden ist es, welcher im Wissen aufgehoben werden soll" (S. 137). Wenn daher Herr Recens. (p. 52) einwirft: „Würde der Unterschied aufgehoben, so müßten Inneres und Aeußeres aufhören, das zu seyn, was sie sind," so ist dieser Einwurf völlig objektslos. Herr Rosenkr. erklärt (S. 137 β.) deutlich, wie die reale Aufhebung des Gegensatzes durch das Subjekt geschehe, nämlich durch Wechselwirkung zwischen Sub- und Objekt, wobei sich das Subjekt dem Objekte gegenüber einerseits passiv, anderseits aber aktiv verhalte, und wodurch eben ein drittes, nämlich die Vorstellung entstehe, welche offenbar weder das Subjekt noch das Objekt ist; und daß eben darin die Einheit liege. §. 27, 28 u. 29 handelt von der „Möglichkeit einer Vorstellung in der äußeren Anschauung." Herr Rec. scheint zu glauben, es handle sich hierbei darum, nachzuweisen, daß eine solche Vorstellung möglich sey; sonst könnte er nicht sagen: „die Möglichkeit der äußeren Anschauung lasse sich mit weniger Schwierigkeit nachweisen; denn mit Recht werden wir von der Thatsache ihrer Wirklichkeit auf ihre Möglichkeit schließen (p. 82)." Es handelt sich aber vielmehr darum, zu zeigen, wie sie möglich sey, d. h. um eine Erklärung der Thatsache. Und diese Erklärung hat Herr Recens. nicht widerlegt, sondern sich begnügt zu behaupten, „daß damit (nämlich durch die erklärte Wechselwirkung) der Satz von der realen Aufhebung des Sub- und Objekts nicht bewiesen sey (p. 83)." Freilich nicht der Satz von der Aufhebung des Sub- und Objekts, wohl aber der Satz von der Aufhebung ihres Gegensatzes durch die Aktion des an sich von allen Bestimmungen freien Subjekts. Etwas Anderes soll

und will ja überhaupt nicht bewiesen und erklärt werden. Was endlich die vom Herrn Recens. selbst gelobten physiologischen Erörterungen betrifft (Ros. S. 192 u. f.), so beabsichtigen diese offenbar nicht, die Einheit zu beweisen, sondern den Vorgang der Aufhebung durch die Ergebnisse der Erfahrungswissenschaft anschaulich zu machen, durch welchen Vorgang jene Einheit erst hervorgebracht wird.

So viel möge genügen zur Aufklärung, wenigstens über diesen Punkt. Sollte ich aber etwa selbst im Irrthum seyn, was mir zwar nicht lieb, aber doch möglich wäre (denn errare humanum est), so werde ich dankbar seyn für die Belehrung, und zwar um so mehr, da ich dann auch meinen Zuhörern keine als unhaltbar erwiesenen Lehren und Ansichten mehr vortragen werde.

Dr. **Hayd**, Prof. der Philos. in Freysing.

Erwiderung des Recensenten.

Der Herr Verfasser der vorstehenden Bemerkungen hat eine Reihe von Punkten in meiner Recension des Rosenkrantz'schen Buches: „Die Wissenschaft des Wissens" beanstandet, über die er, wie er sich ausdrückt, „nichts sagen will." Da er sich in keine Begründung seiner Beanstandung einläßt, so bleibt mir nichts Anderes übrig, als auch von meiner Seite diese Punkte mit Stillschweigen zu übergehen. Nur bei einem einzigen Punkte verweilt der Herr Verf. der Bemerkungen. Er bezeichnet nämlich als die Rosenkrantz'sche Grundansicht, die er zu der seinigen macht, die von der Aufhebung des Gegensatzes zwischen Sub- und Objekt und der dadurch hervorgebrachten Einheit beider in der Vorstellung. Diese Behauptung ist wohl gewiß damit nicht motivirt, daß man doch „irgend eine Einheit zugeben müsse, wenn es überhaupt zu einer Vorstellung kommen solle." Die Verbindung des uns afficirenden Mannigfaltigen zu einer Einheit in der Vorstellung ist gewiß auch eine Einheit, aber nicht die von dem Herrn Verf. mit seiner Behauptung gemeinte. Denn nach ihm handelt es sich ja in der Vorstellung nicht um „irgend eine Einheit," sondern lediglich um die aus der Aufhebung des Gegensatzes zwischen Sub- und Objekt in der Vorstellung hervorgehende Einheit. Das ist die Frage, auf welche sich der angeregte Punkt bezieht. Der Herr Verf. sagt unter Hinweisung auf Rosenkrantz, bei jeder Wahrnehmung irgend eines äußern Gegenstandes werde der Gegenstand selbst vorgestellt und nicht etwa bloß ein Bild davon; das eben weise Rosenkrantz nach, daß wenn man nicht in den scho-

lastischen Dualismus von der Aehnlichkeit des Bildes einer äußeren Sache verfallen wolle, man nothwendig die Vorstellung als eine Einheit des Gegensatzes zwischen Sub- und Objekt fassen müsse. Wenn aber die Vorstellung nicht das Aehnlichkeitsbild eines Gegenstandes, sondern die Vorstellung des Gegenstandes selbst ist, dann ist sie ja unserem Subjekte gegenüber das Objekt. Die Ueberwindung des Dualismus würde sich dann auf den Gegensatz eines Dinges an sich und eines Dinges in der Erscheinung, aber durchaus nicht auf die Einheit des Gegensatzes zwischen Sub- und Objekt beziehen. Wenn wir aber auch in uns kein anderes Objekt, als die Vorstellung haben, welche übrigens erst durch den Begriff Gegenstand des Wissens werden kann, so folgt daraus immer noch lange nicht, daß damit die Aufhebung des Gegensatzes zwischen Sub- und Objekt gewonnen wird. Denn immer werden wir die Vorstellung als das uns Afficirende, mit uns nicht zu Verwechselnde von uns selbst, dem Afficirten, unterscheiden. Das Gleiche wird auch der Fall seyn, wenn das Subjekt sich thätig verhält und auf die Welt seiner Vorstellungen zurückwirkt. Der Gegensatz bleibt und ist nicht aufgehoben. Je schärfer unser Wissen wird, um so schärfer wird das Unterscheiden, das Setzen, nicht aber das Aufheben der Gegensätze zwischen Sub- und Objekt. Der Herr Verf. giebt selbst zu, daß das Subjekt durch diese seine so genannte Einheit im Gegenstande nicht untergehe, daß es den Gegenstand als solchen von sich unterschieden empfinde, anschaue, daß ich mich von einem Andern, welches n i c h t ich selbst bin, in der Vorstellung unterscheide, daß das Subjekt vom Objekt nur in so fern eine Vorstellung habe, als es demselben entgegengesetzt ist. Nur fügt er zu diesen meinen von ihm zugegebenen Sätzen hinzu, daß das Subjekt zugleich mit dem Objekt zur Einheit in der Vorstellung verbunden sey. Zwei Gegensätze aber, die als Gegensätze im Vorstellen und Wissen unterschieden werden und als solche unterschieden bleiben, werden, wenn sie sich auch in der Vorstellung verbinden und auf einander wirken, immer noch unterschiedene Gegensätze seyn und bleiben. Wie kann der Gegensatz zwischen Sub- und Objekt in der Vorstellung aufgehoben werden, wenn „Sub- und Objekt nicht bloß Voraussetzungen zum Wissen sind, sondern im Wissen selbst noch fortbestehen?“ Sie können unmöglich im Wissen fortbestehen ohne den Gegensatz, der eben im Unterschiede zwischen Sub- und Objekt liegt. Wenn ich Sub- und Object oder vielmehr den Gegensatz zwischen beiden aufhebe, hebe ich den Gegensatz zwischen Vorstellendem und Vorgestelltem auf. Hebe ich aber diesen Gegensatz auf, kann auch die Vorstellung nicht als ein „Drittes“ übrig bleiben, um durch sie die Einheit zu ge-

winnen. Die Vorstellung ist eben nur durch den in ihr liegenden Gegensatz zwischen Sub- und Objekt möglich. Der Herr Verf. meint mit R., der Gegensatz sey „in einer Beziehung" vorhanden, „in einer anderen" werde er aufgehoben. Kann aber dieses eine „reale Aufhebung" genannt werden, wenn zwei Gegensätze trotz der Aufhebung in der Vorstellung sind und bleiben? Man hat häufig in der Philosophie Unität und Identität verwechselt, weil man für beide das Wort: Einheit gebraucht, während man erstere passender Einheit und letztere Einerleiheit hätte nennen sollen. Zwei Gegensätze können auf einander wirken; sie bleiben deshalb doch Gegensätze. Ist der Gegensatz aufgehoben, so erscheinen die Gegensätze nicht mehr als Gegensätze, die Einheit wird Identität. Diese aber, die Identität des Sub- und Objects, ist in der Vorstellung nicht vorhanden, sondern das gerade Gegentheil, die Differenz beider. Wenn die Vorstellung ein „Drittes" zwischen Sub- und Objekt ist, so ist damit der Gegensatz nicht aufgehoben, sondern es liegt zwischen beiden eben das „Dritte", das weder Sub- noch Objekt ist.

Dr. Frhr. v. **Reichlin-Meldegg**, Prof. der Philos. in Heidelberg.

Bibliographie.

Verzeichniß

der im In- und Auslande neu erschienenen philosophischen Schriften.

R. Alsakoff: Die Idee der Gottheit. Eine philosophische Abhandlung. Als wissenschaftliche Grundlegung zur Philosophie der Religion. 1te Abtheilung. Halle, Lipke, 1868 (12 Sgr.)

F. Alliot: Nouvelles lettres philosophiques de la montagne (3 collection), pour faire suite au Livre du progrès ou des destinées de l'Humanité sur la terre. Bar-le-duc, 1867 (6 Fr.).

Aristotelis de arte poetica liber. Rec. J. Vahlen. Berolini, Guttentag, 1867 (10 Sgr.).

Auberlen, Goss and Others: The Fundations of our Faith. 2 edition. London, Strahan, 1867 (6 Sh.).

C. Avenfeld: Moses Mendelssohn im Verhältniß zum Christenthum. Nebst Anhang. Erlangen, Deichert, 1867 (5 Sgr.).

K. H. B.: A Refutation of Mr. H. Gillespie's „Argument a priori for a great First Cause," showing demonstratively the fallacies in that gentleman's reasoning, as contained in his great work, „The Necessary Existence of God." London, Farrah, 1867 (6 d.).

L. Barbera: Lezioni di Logica inventiva. Vol. I. Pisa, 1867 (5 L.).

F. Barrier: Principes de Sociologie. T. II. St. Germain, 1867 (7 Fr.)

G. Barzellotti: Delle dottrine filosofiche nei libri di Cicerone. Tesi di laurea. Firenze, Barbera, 1867 (3 L.)

E. Beaussire: La liberté dans l'ordre intellectuel et moral, études de droit naturel. Paris, Durand, 1867 (7 Fr.),

E. Benamozegh: Morale juive et morale chretienne. Examen comparatif,

suivi de quelques réflexions sur le principe de l'Islamisme. Poissy, 1867 (7½ Fr.).
F. Bertinaria: Scienza, Arte e Religione; saggio filosofico. Torino 1867 (1 L.).
H. v. Blomberg: Studien zur Kunstgeschichte und Aesthetik. 1. Der Teufel und seine Gesellen in der bildenden Kunst. Berlin, C. Dunker, 1867 (22½ Sgr).
St. Bonaventurae Opera omnia. Editio accurate recognita etc. cura et studio A. C. Peltier. T. XI. Besançon, 1867.
C. Bray: Education of the Feelings and Affections. 3 Edition. London, Longmans, 1867 (3½ Sh.)
H. Bushnell: Nature and the Supernatural. New edition. London, Strahan, 1867 (3½ Sh.).
E. Caro: Le Matérialisme et la Science. Paris, 1867 (3 Fr.).
E. A. Carrière: Mélauges philosophiques. St. Germain, 1867 (5 Fr.).
M. Carriere: Die Kunst im Zusammenhang der Culturentwickelung und die Ideale der Menschheit. Dritter Band: das Mittelalter. Erste Abtheilung: Das christl. Alterthum und der Islam. Leipzig, Brockhaus, 1868 (2 Thlr).
O. Caspari: Die Irrthümer der altclassischen Philosophie in ihrer Bedeutung für das philosophische Princip. Heidelberg, Bangel, 1868 (12 Sgr).
H. W. Chandler: The Philosophy of Mind, a Corrective for some Errors of the Day. An inaugural Lecture delivered etc. London, Rivington. 1867 (1½ Sh.).
V. Cherbuliez: Le grand oeuvre. Paris, Hachette, 1867 (3½ Fr.).
A. Clément: Essai sur la science sociale. Economie politique, Morale expérimentale, Politiqué théorique. 2 vols. St. Denis, 1867 (15 Fr.).
H. de Cossoles: Du doute. Paris, Didier, 1867 (3½ Fr.).
A. Couder: Considérations sur le but moral des beaux-arts. Paris, Renouard, 1867 (3 Fr.).
J. B. Delestre: De la Physiognomie. Texte, dessin, gravure. Paris, Renouard, 1867 (15 Fr.).
F. Dieterici: Die Logik und Psychologie der Araber im X. Jahrhundert n. C. Leipzig, Hinrichs, 1868.
J. J. J. v. Döllinger: Die Universitäten, sonst und jetzt. München, Manz, 1867 (7½ Sgr).
H. Doherty: Organic Philosophy, Vol. II. Ontology, or first Principles, and Classification of the Sciences. London, Trübner, 1867 (12 Sh.)
G. Engel: Die Idee des Raumes und der Raum. Eine philosophische Abhandlung. Berlin, Hertz, 1868 (10 Sgr).
J. E. Erdmann: Psychologische Briefe. 4. Auflage. Leipzig, Geibel, 1867 (2 Thlr)
S. M. Ernst: Stille Gedanken. Wiesbaden, Riedner, 1868 (6 Sgr).
J. Fabre: Cours de Philosophie, ou nouvelle exposition des principes de cette science. T. II. Toulouse, 1867 (8 Fr.).
P. U. Fasolis: Elementi della filosofia e storia del diritto, tratti dai principii della moderna filosofia Italiana. Torino, 1867 (5 L.).
E. Fontanés: Le Christianisme moderne, étude sur Lessing. Paris, Baillière, 1867.
A. Fournié: Vérités et paradoxes. Paris, 1867 (2 Fr.).
B. Franklin: Essais de morale et d'economie politique, traduits de l'anglais et annotés par E. Laboulaye. Paris, Durand, 1867 (3½ Fr.).
R. Frantz: Andeutungen über die Pseudodoxie der Naturwissenschaften. Magdeburg, Berger, 1867 (¼ Thlr).
J. Frauenstädt: Arthur Schopenhauer. Lichtstrahlen aus seinen Werken. Mit einer Biographie und Charakteristik Schopenhauers. 2te Aufl. Leipzig, Brockhaus, 1867 (1 Thlr).

J. Frohschammer: Das Christenthum und die moderne Naturwissenschaft. Wien, Tendler, 1868 (3 ℛ).

Th. Funk-Brentano: Les sciences humaines. Philosophie, Médecine, Morale, Politique. I. La Philosophie. Paris, Lacroix, 1868 (3 Fr.)

A. Galasso: Del sistema Egheliano e sue pratiche conseguenze. Memoria che ottenne un premio etc. Napoli, Fibreno, 1867.

V. Gioberti: Studj filologici dell' immortale filosofo V. Gioberti, desunti da di lui manoscritti autografi ed inediti, fatti di pubblica ragione per cura dell' avvocato D. Fissore. Torino, 1867 (4 L.).

J. F. T. Gravemann: Ueber die Gründe, mit denen Lessing in seinem Laokoon zu beweisen sucht, daß bei den Griechen das Princip der Kunst die Schönheit gewesen, und was von diesem Princip zu halten sey. Promotionsschrift. Rostock, Adler, 1867.

A. Gréard: De la Morale de Plutarque. Paris. 1867.

D. Griffith: The Continuity of Religious Development. London, William, 1867 (6 Sh.).

E. Grote: A Review of Mill on Hamilton's Philosophy. London, 1867 (8½ Sh.).

E. Grucker: François Hunsterhuys, sa vie et ses oeuvres. Paris, Durand, 1867.

F. Hamberger: Christenthum und moderne Kultur. Studien, Kritiken, Charakterbilder. Neue Folge. Erlangen, Deichert, 1867 (1 ℛ).

R. S. Hardy: The Legends and Theories of the Buddhists compared with History and Science. With Introductory Notices of the Life and System of Gotama Buddha. London, Williams & Norgate, 1867 (7½ Sh.).

F. A. Hartsen: De wijsbegeerte van Prof. J. H. Scholten getoetst. Critick van Scholten's „Geschiedenis des godsdienst en wijsbegeerte". Amersfoort, 1867 (½ Fl.).

— — —: Over onkuischheid. Practisch-philosophische en paedagogische studie. Aldaar, 1867.

C. Hebler: Die Philosophie gegenüber dem Leben und den Einzelwissenschaften. Sammlung gemeinverständl. wissenschaftl. Vorträge herausg. v. R. Virchow u. F. v. Holtzendorff. Heft 44. Berlin, Lüderitz, 1868 (10 Sgr.).

J. Hecker: The Scientific Basis of Education, Demonstrated by an Analysis of Temperaments and of Phrenological Facts, in connexion with Mental Phenomena etc. New York, 1867.

J. G. Herder: Philosophie de l'histoire de l'humanité. Traduit de l'allemand par E. Tandel. 3 vols. Paris, Lacroix, 1867 (15 Fr.).

P. J. Hoedemaker: Het problem der Vrijheid en het theistisch Godsbegrip. Akademisch proefschrift etc. Amsterdam, Höveker. 1867.

J. Hoff: Harmonie. Ein kulturgeschichtliches Bild. Zweite vermehrte Auflage. Stuttgart, Schober, 1868.

F. Hoffmann: Philosophische Schriften. Erster Band. Erlangen, Deichert, 1868 (2 ℛ 20 Sgr).

J. Hoppe: Die gesammte Logik. Ein Lehr- und Handbuch, aus den Quellen bearbeitet, vom Standpunkte der Naturwissenschaften und gleichzeitig als Kritik der bisherigen Logik, in allgemein verständlicher Darstellung. Paderborn, Schöningh, 1868 (3½ ℛ).

F. H. Jakobi's Briefe an Fr. Bouterwek aus den Jahren 1800 bis 1819. Herausgegeben mit Erläuterungen vom Obergerichts-Rath Dr. W. Meyer. Göttingen, Deuerlich, 1868 (28 Sgr).

F. Huet: La révolution religieuse au XIXme siècle. Paris, 1867 (3 Fr.).

J. Janet: Spinoza en het spinozisme. 's Hertogenbosch, 1867 (½ Fl.).

A. Jung: Ueber Franz v. Baader's Dogmatik als Reform der Social-Wissenschaft u. der gesellschaftlichen Zustände. Erlangen, Besold, 1868 (10 Sgr).

J. Kant's Sämmtliche Werke. In chronologischer Reihenfolge herausg. v. G. Hartenstein. 5ter Band. Leipzig, Voß, 1867 (1⅓ Thlr).
M. Keith: The History and Destiny of the World etc. Part I. London, 1867 (10 Sh.).
L. van der Kindere: De la race et de sa part d'influence dans les diverses manifestations de l'activité des peuples. Bruxelles, Claasen, 1868 (3½ Fr.).
J. H. v. Kirchmann: Aesthetik auf realistischer Grundlage. Zwei Bände. Berlin, Springer, 1868 (5 Thlr).
E. Kleinpaul: Poetik. Die Lehre von den Formen und Gattungen der deutschen Classiker u. Dichter. Sechste verbesserte u. vermehrte Auflage. 1. u. 2. Liefg. Barmen, Langewiesche, 1868 (15 Sgr.)
H. Knauer: Conträr und Contradictorisch (nebst convergirenden Lehrstücken) festgestellt und Kants Kategorientafel berichtigt. Eine philosophische Monographie. Halle, Pfeffer, 1868 (1 Thlr).
F. G. L. Kuhn: De libertatis notione. Dissertatio inauguralis etc. Halis Saxonum, 1868.
B. Labanca: Della filosofia morale. Firenze, 1867 (4 L.).
F. A. Lange: Neue Beiträge zur Geschichte des Materialismus. Erstes Heft: Zurückweisung der „Beiträge" Schillings nebst einer Untersuchung über Epikur und die Grenzen des Erfahrungsgebiets. Winterthur, Bleuler, 1867 (12 Sgr).
H. Langenbeck: Die theoretische Philosophie Herbart's und seiner Schule, und die darauf bezügliche Kritik. Berlin, Hertz, 1867 (2 Thlr).
A. Laugel: Les problèmes de l'ame. Paris, G. Baillière, 1868 (3½ Fr.)
S. S. Laurie: Notes, Expository and Critical, on certain British Theories of Morals. London, Edmonston, 1868 (10 Sh.)
M. Lazarus: Zur Lehre von den Sinnentäuschungen. Nach einem Vortrag etc. Abdruck aus d. Zeitschr. f. Völkerpsychologie u. Sprachwissens. Berlin, Dümmler, 1867 (8 Sgr).
Ch. Letourneau: Physiologie des Passions. Paris, 1867 (2½ Fr.)
Lilith. Die Lösung des Welträthsels ausgeplaudert durch den Jüngling von Sais. Hamburg, 1867 (16 Sgr).
E. M. Lloyd: The Freedom of the Will, Stated afresh. London, Longmans, 1868 (2 Sh.).
H. Lotze: Geschichte der Aesthetik in Deutschland. München, Cotta, 1868 (2 Thlr 24 Sgr).
F. Lucas: Le procès du materialisme. Etude philosophique. Paris, Didier, 1867 (3 Fr.).
R. W. Mackay: Plato's Sophistes, a Dialogue on True and False Teaching. Translated with Explanatory Notes and an Introduction on ancient and modern Sophistry. London, Williams, 1868 (5 Sh.).
J. B. Magrath: Selections from Aristotle's Organon. Edited etc. London. Rivington, 1868 (3½ Sh.).
A. Maham: The Science of Natural Theology. Boston, 1867 (12 Sh.).
M. le comte Martha-Beker: Spiritualisme et Panthéisme. Paris, Didier, 1867.
M. Maynard (l'abbé): Voltaire, sa vie et ses oeuvres. T. II. Coulommiers, 1867 (7 Fr.).
Mehring (Prälat): Die Frage von der Todesstrafe. Mit besonderer Beziehung auf den Vortrag im Würtemb. Justizministerium. Stuttgart, Grüningen, 1867 (10 Sgr).
A. J. Melhuish: Mental Analysis. London, Longmans, 1867 (2½ Sh.)
J. St. Mill: Dissertations and Discussions, Political, Philosophical and Historical. Vol. III. London, Longmans, 1867 (12 Sh.).
— — — Système de Logique déductive et inductive, traduit en Français par L. Peisse. 2 vols. Paris, Ladrange, 1867.

J. Millet: Descartes, sa vie, ses travaux, ses découvertes avant 1673. Clermont-Terrand, 1867.

J. Morley: Edmund Burke, an Historical Study. London. Macmillan, 1867 (7½ Sh.).

Th. Mundt: Aesthetik. Die Idee der Schönheit und des Kunstwerks im Lichte unserer Zeit. Neue Ausgabe. Leipzig, Günther, 1868 (20 Sgr.).

A. Nicolas: Die Kunst des Glaubens, oder: Philosophische Vorbereitung, um christlich zu glauben. Deutsch von A. Plitke. 2 Bde. Regensburg, Manz, 1868 (2 Thlr 9 Sgr.).

M. Nourrisson: Tableau des progrès de la pensée humaine depuis Thalès jusqu' à Hégel. 3e édition, revue et augmentée. Paris, Didier, 1867 (7½ Fr.).

C. Ollivier: Influence des affections organiques sur la raison, ou Pathologie morale. Tours, 1867 (5 Fr.).

C. S. Peirce: Three Papers on Logic. Aus den Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences, March, April, May. New York 1867 besonders abgedruckt.

W. R. Pirie: Natural Theology: an Inquiry into the Fundamental Principles of Religious, Moral and Political Science. London, Blackwood, 1867 (5 Sh.)

K. W. Portius: Die Entdeckung der Grundelemente des Weltalls, ein naturwissenschaftlicher Vortrag. Leipzig, Brauns, 1867 20 Sgr.).

J. G. Prat: De la destinée de l'homme sur la terre. Bruxelles, 1867 (1 Thlr 5 Sgr.).

P. Preda: La rivelazione e la religione. Trattato filosofico-popolare. Milano, 1867 (4 L.).

A. de Quatrefages: Rapport sur les progrès de l'Anthropologie. Paris, 1867 (10 Fr.).

F. Rabbe: Etude philosophique: l'Abbé Simon Foucher, chanoine de la Sainte-Chapelle de Dijon. Dijon, 1867 (3½ Er.)

L. Rabus: Logik und Metaphysik. Erster Theil: Erkenntnißlehre, Geschichte der Logik, System der Logik, nebst einer chronologisch gehaltenen Uebersicht über die logische Literatur u. einem alphabetischen Sachregister. Erlangen, Deichert, 1868 (2 Thlr).

H. Ritter: Philosophische Paradoxa. Leipzig, Brockhaus, 1867 (2 Thlr).

G. N. Roggero: Storia della Filosofia da Cartesio a Kant. Torino, 1867.

S. Roggero: L'immortalità dell' anima. Studj biologici e psicofisici. Genova, 1867 (5 L.).

A. Rothenbücher: Das System der Pythagoreer nach den Angaben des Aristoteles. Berlin, Heimann, 1867 (20 Sgr.).

E. Saisset: Le scepticisme, Aenésidème, Pascal, Kant. 2e édition. Paris, Didier, 1867 (5½ Fr.).

M. Schanz: Specimen criticum ad Platonem et Censorinum pertinens. Habilitationsschrift. Göttingen, 1867.

F. Schulze: Die Thierseele. Eine Psychologie der Thiere. Leipzig, Wilfferodt, 1868 (10 Sgr.).

A. Schwegler: Geschichte der Philosophie im Umriß. Ein Leitfaden zur Uebersicht. 6te Aufl. Stuttgart, Franckh, 1867 (1 Thlr 6 Sgr.).

C. Schwertzell: Die Preußische Politik, eine philosophische Auffassung. Cassel, Kay, 1867 (4 Sgr.).

H. Sentoux: De la surexcitation des facultés intellectuelles dans la folie. Paris, 1867 (4 Fr.).

B. Spaventa: Saggi di critica filosofia, politica e religiosa. Vol. 1. Napoli, 1867 (6½ L.).

H. Späth: Welt und Gott. Grundzüge einer die Gegensätze der Neuzeit in sich verarbeitenden deistischen Weltanschauung. Berlin, Reimer, 1867 (1½ Thlr).

H. Spencer: Education, Intellectual, Moral and Physical. London, Williams & Norgate, 1867 (6 Sh.).
— — — First Principles. Being the first Volume of a System of Philosophy. 2 Edition, reorganized and further developed. London, ibid., 1867 (16 Sh.).
A. Spir: Die Wahrheit. Leipzig, Förster, 1867 (21 Sgr.).
N. Taccone-Gallucci: Saggio di Estetica. Vol. I. Bologna, 1867 (2½ L.).
H. Taine: Les Philosophes français au dix-neuvième siècle. 2e édition. Paris, Hachette, 1867 (3½ Fr.).
J. Tissot: Essai de Logique objective, ou théorie de la connaissance de la vérité et de la certitude. Dijon, 1867 (7½ Fr.).
G. Topf: Der Aberglaube. Ein Vortrag. Langensalze, Klinghauer, 1867 (2½ Sgr.).
Transactions of the Victoria Institute, a Philosophical Society of Great Britain. London, Hardwicke, 1867.
F. Ueberweg: Grundriß der Geschichte der Philosophie von Thales bis auf die Gegenwart. 1ter Theil. Das Alterthum. Dritte berichtigte und ergänzte Auflage. Berlin, Mittler, 1867 (1 Thlr. 16 Sgr.).
— — — Grundriß der Geschichte der Philosophie etc. Dritter Theil: Die Neuzeit. Zweite berichtigte u. ergänzte u. mit einem Philosophen- u. Literatoren-Register versehene Auflage. Berlin, Mittler, 1868 (1 Thlr. 26 Sgr.).
Dr. Ulrici: Lichaam en Ziel, Grondtrekken eener Psychologie van den Mensch. Frij vertaald uit het Hoogduitsch. Bergen-op-Zoom, Steenmejer, 1867 (Fl. 7, 20).
Das Unvergängliche in den Beziehungen zwischen Religion und Philosophie. Gotha, Perthes, 1868 (9 Sgr.).
J. Vahlen: Beiträge zu Aristoteles' Poetik. I—IV. Wien, Gerold, 1867 (1 Thlr. 26 Sgr.).
J. Vickers: Imaginism and Rationalism. An Explanation of the Origin and Progress of Christianity. London, Trübner, 1867 (7½ Sh.).
A. J. Vitringa: De emanatie-leer en haar invloed op het Christendom. Arnhem, 1867 (8½ Fr.).
F. Voisin: De l'homme considéré dans ses facultés intellectuelles, industrielles, artistiques et perceptives. Paris, 1867 (3½ Fr.).
Verfasser der Vorhofklänge: Die Zeit an sich. Betrachtung etc. Eine Zugabe der Verlagshandlung zu F. Fabri's Schrift: Zeit u. Ewigkeit. Barmen, Langewiesche, 1868 (3 Sgr.).
C. Werner: Ueber Wesen und Begriff der Menschenseele. Eine philosophisch-kritische Abhandlung. 2te Aufl. Brixen, theolog. Verlagsanst. 1867 (16 Sgr.).
J. Wood: The Analogies of Being, as existing in and upon this Orb, shown to be the only Inductive Basis of all Kowledge and Divine Revelation. London, Farrah, 1867 (10½ Sh.).
Zeitschrift für exakte Philosophie im Sinne des neuen philosophischen Realismus. Herausg. von F. H. T. Allihn und T. Ziller. 8ter Band. Leipzig, Pernitzsch, 1867 (2⅔ Thlr.).
E. Zeller: Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwickelung. 3ter Theil, 2te Abtheilg. Die Nacharistotelische Philosophie, zweite Hälfte. 2te Auflage. Leipzig, Fues, 1868 (4 Thlr. 20 Sgr.).

Druck von Ed. Heynemann in Halle.

Zeitschrift

für

Philosophie und philosophische Kritik,

im Vereine mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

Dr. J. H. v. Fichte,
o. ö. Professor der Philosophie a. D. in Stuttgart,

Dr. Hermann Ulrici,
o. ö. Professor der Philosophie an der Universität Halle,

und

Dr. J. U. Wirth,
evangel. Pfarrer zu Winnenden.

Neue Folge.

Dreiundfunfzigster Band.

Halle,
C. E. M. Pfeffer.
1868.

Inhalt.

Recensionen.

Untersuchungen über verschiedene Aeußerungen des sporadischen Lebens.

Vom Grafen von Gobineau.

Zweiter Theil (Schluß).

Die Gesammtheit der Wurzeln einer Sprache bildet die Masse der idiomatischen in dieser Sprache enthaltenen Materie, aber nicht alle Wurzeln sind von derselben Natur, noch zu demselben Gebrauche tauglich. Die rein verbalen oder die substantivischen Wurzeln dürfte man mit Recht mit dem Fleische in den organischen Körpern vergleichen; die häufiger angewendeten und wichtigeren Pronominal-Wurzeln vertreten das Knochen-Gerüste, die Werkzeuge der Bewegung und der Handlung. Es ist nun zunächst zu bestimmen, was unter der Bezeichnung „Pronominal-Wurzeln" zu verstehen sey.

Sie heißen so, weil sie in den Pronominen noch in leichter erkennbarer Form vorhanden sind als anderwärts, doch gehören sie den Pronominen nicht ausschließlicher an als jedem andern Redetheil. Sind sie überall und in den mannichfachsten Lagen zu finden, so ist dieß nicht weil sie Pronomina oder von Pronominen abgeleitet sind, sondern weil sie, wie vorhin gesagt ist, als Werkzeuge der Bewegung zu betrachten sind. Darin liegt ihr wahrer Character. Sie sind nicht nur geeignet, Pronomina zu bilden, sondern auch Präpositionen, Ur-Adverbien, Partikeln, Zahlwörter und eine nicht geringe Menge von substantivischen und verbalen Wurzeln; sie bilden ferner überhaupt alle Affixen, weil alles, was zur Bewegung in der Sprache dient, nur eine Pronominal-Wurzel seyn kann. Der Hauptzweck dieser Wurzeln ist also ein überaus wichtiger; aber um diesen Zweck erreichen zu können, müssen sie sich, wie man sieht, zu sehr mannichfaltigen Funktionen hergeben, und darum können sie an keine exclusive Bedeutung gebunden werden. Da auch alle Idiome, in welcher Art ihre Bewegung sich bewerk-

stelligen mag, von diesen Wurzeln abhängig sind, so sehen sie sich auch genöthigt den besonderen Gesetzen jeder Idiome sich zu bequemen, und ihre phonologischen Bedingungen anzunehmen. Darum bekleiden die Pronominal-Wurzeln, je nach der Zeit und dem Ort, alle denkbaren Laute.

Das persönliche Pronomen gilt gewöhnlich für die vollständigste Offenbarungs-Form der Pronominal-Wurzeln. Dennoch hat man kein Recht, es als Typus oder gar als Quelle der andern Pronomina zu betrachten, aus welcher sie und alle die unzähligen Anwendungen ihres Processes ausströmen hätten. Stände es in solcher Beziehung zu den andern Fürwörtern, so müßte man sich einen Zeitpunkt denken können, wo die sich bildenden Idiome kein anderes, als dieses einzige Pronomen, besessen hätten; nichts aber kann diese Annahme unterstützen. Wollte man dagegen geltend machen, ein solcher Zustand gehöre der Genesis einer Sprache, einem ihrem äußern Hervortreten vorhergehenden Momente an, so müßte man weiter antworten, daß die Pronominal-Formen eine allzuwichtige und überall durchgreifende Stelle in allen Theilen der idiomatischen Materie einnehmen, als daß selbst in dem embryonären Zustande solche Formen in dem ohne sie von allen Triebfedern der Bewegung entblößten Wesen abwesend seyn könnten. Alle Kategorieen der Pronomina sind entstanden aus dieser allgemeinen Nothwendigkeit, die Lähmung zu beseitigen; und muß man auch die Ansicht als unmöglich abweisen, daß ihre Gesammtheit in einem und demselben Momente hervorgebracht worden sey, so ist doch unläugbar, daß der besondere Platz eines jeden in dem Organismus zum Voraus und in vollkommener Unabhängigkeit vom Personal-Pronomen bezeichnet und vorbehalten ist; und so überzeugt man sich denn leicht, daß sie uranfänglich principiell, wenn auch nicht wirklich entwickelt existirten. Doch muß ich wiederholen, daß wenn auch das Personal-Pronomen nicht den Rang einer Vaterschaft den anderen Pronominen gegenüber behaupten kann, es wenigstens den Vorzug genießt, für den Analysten die reinste und einfachste aller Wurzeln seiner Gattung zu seyn,

und dem zu Folge bietet es die Physionomie der Gattung in der für die Beobachtung vollkommensten und bequemsten Weise dar. Dieses Pronomen darf demnach als der Knoten des ganzen Systems betrachtet werden.

Das Personal-Pronomen theilt sich in drei Zweige, deren jeder sich natürlich je an eine der drei grammatischen Personen anschließt. Nicht nur in den drei großen Sprachen-Familien im Ganzen, sondern auch in jeder Familie für sich sind aber die die drei verschiedenen Pronominalpersonen bezeichnenden Wurzeln nicht immer identisch; es kommt vor, daß eine in einem Idiom auf die erste Person angewandte Wurzel in einem verwandten von der zweiten oder der dritten gebraucht wird. Vergleicht man das Persische, das Griechische und das Deutsche, so zeigt sich sogleich die Richtigkeit dieser Behauptung. „I-ch“ in der letzten dieser Sprachen, „σ-ε“ du, in der zweiten, — „esch“ ihm, in der ersten, lassen darüber keinem Zweifel Raum. Der Zisch-Laut ist in diesen drei Fällen das die Bedeutung bestimmende Wurzelelement, während uns die Bedeutungen sehr verschieden, ja in gewissem Sinne widersprechend scheinen; doch gelingt es ihm, in den angeführten Fällen alle Bedürfnisse zu befriedigen. Daraus darf man schließen, daß zwischen den Pronominal-Wurzeln an sich und dem von ihnen dargestellten Sinne ein großer Unterschied anzunehmen sey. Dieser Sinn gehört durchaus nicht zu ihrer Natur; nur durch Opposition wird er mit ihnen verbunden. Trotz dessen ist er ihr rechtmäßiges Eigenthum, und es ergiebt sich hieraus, daß jedes Pronomen an und für sich betrachtet nichts weiter ausdrückt als die Bestätigung der Existenz nach einer speziellen Modalität, und ferner, daß in dem Pronomen 1) die Aeußerung des Daseyns, 2) die Aeußerung des particularisirten Daseyns zu finden ist. Wie gelangt nun aber die Pronominal-Wurzel zu diesem doppelten Resultat?

Es giebt keine Pronomina, die aus einer einzigen Wurzel entstanden wären. Alle sind ohne Ausnahme und in allen Sprachen durch einen Agglutinationsproceß entstanden; in allen Sprachen, sage ich, und zwar auch in denjenigen, die sich zu der

Agglutination fast am Schwersten verstehen. Man könnte glauben, und diese Annahme drängt sich zunächst auf, daß bei einem solchen Verfahren das Personal-Pronomen zuerst sich die Existenz und sodann zweitens die besondere Modalität die es darstellen will verleiht; aber dem ist nicht so. Die zusammengefügten Pronominal-Wurzeln können unmöglich etwas mehr, als das was sie selbst besitzen, zusammenbringen, und sie besitzen nichts weiter als die bloße Notion der Existenz, deren Organ sie sind, die eine so gut wie die andere. Da sich die Determinirung nicht auf diesem Punkte findet, so muß man sie nothwendig in dem Faktum der Agglutination selbst suchen, und es leuchtet sofort ein, daß diese die nach Werth und Bedeutung ähnlichen Wurzeln verschmelzende Agglutination am Ende nichts anderes ist, als eine reine Reduplication. Oft ist diese Reduplication, wie im lateinischen „il-le" sehr erkennbar; aber auch in anderen Fällen, wo sie sich versteckter hält, ist sie doch immer sicher. Eine Reduplication ist aber ein Superlativ, insofern sie eine Hervorhebung, eine Intensität ausdrückt. Durch eine doppelte Bejahung localisirt sich die Existenz und nimmt eine bestimmtere Form an; sie stellt sich in speciellerer Weise dar, und in dem vorliegenden Falle entsteht aus dieser Verbindung das Personal-Pronomen. Doch ist zu bemerken, daß diese Erklärung sich nicht weiter verfolgen läßt, und daß die Bildung, so wie die Unterscheidung der Pronominal-Personen damit ganz unerklärt bleibt. Auf dem bis jetzt betretenen Wege ist in diesem Gebiete eine Lösung der Frage nicht zu entdecken, und gerade diese Unmöglichkeit wollte ich zeigen. Ich begnüge mich also hier zu beweisen, daß die einfache Wurzel nichts weiteres, als den Begriff der Existenz in sich schließt; daß die Reduplication dieser Notion sich bis zum Pronominal-Ausdrucke erhebt und da die agglutinirte Wurzel gar nichts anderes enthält und enthalten kann, halte ich auf diesem Punkte still. —

Bevor ich weiter schreite, werde ich diesen Satz mit einem aus der Geschichte entlehnten Beispiele beleuchten.

Die meist gebrauchten Namen der beiden Urältern der

Menschheit sind Adam und Hewa; diese Namen sind nichts als Pronominal-Reduplicationen. In mehreren Sprachen sind sie Pronomina der ersten und der dritten Person, „Ich“ und „Sie“, und würde sich auch Zweifel über die echte Natur dieser Wörter erheben, so könnte das Bedenken doch keinesfalls vor den anderen auf dasselbe Urpaar bezogenen Benennungen, nämlich Isch und Ischa bestehen, die sich als echte Pronomina ohne weiteres zu erkennen geben. In den arischen Dialekten gehört nun die S-Form gewöhnlich sowohl der zweiten als der dritten Person an, und überhaupt tritt sie in dem Reflexiv-Pronomen auf. Es ist dieß ein neuer Grund für die Annahme, daß der Begriff der Existenz ursprünglich mit dieser Form verbunden ist, daß sich damit aber gar nichts anderes als die Bezeichnung eines individualisirten Wesens verbindet. So wird also in der Benennung unserer ältesten Vorfahren nur die spezialisirte Existenz, aber nicht eine direkte und nominelle Bestätigung der Personen angegeben.

Nächst dem Personal-Pronomen ist in allen Sprachen das Substantiv-Verbum das schlagendste Beispiel für den Gebrauch der reduplicirten Pronominal-Formen, und in dieser Hinsicht tritt dieses Verbum den Pronominen so nahe, daß es meist sehr schwer wird, zwischen beiden eine Grenzlinie ziehen. Ebenso verhält es sich mit den Verbal-Affixen, die nach der Ansicht mehrere Grammatiker als Verbal-Formen zu betrachten sind, während andere auf gleich annehmbare Gründe gestützt behaupten, daß hier nur mit einer Substantiv- oder Adjektiv-Wurzel agglutinirte Personal-Pronomina anzunehmen seyen. Wie dem auch sey, das Substantivverbum ist nichts weiter als Agglutination von Pronominal-Wurzeln, und zwar in den drei Sprach-Familien, die alle ohne Ausnahme dieses Verbum nur in beträchtlich mangelhaftem Stande darstellen. Das Vulgär-Arabische ist in diesem Betreff so verstümmelt, daß es diesem Idiome unmöglich geworden ist, dieses Verbum zu gebrauchen, und tritt doch die Nothwendigkeit es in Anwendung zu bringen ein, so greift die Sprache gewöhnlich zu Pronominen, um dessen Stelle

zu vertreten. In der That ist das Pronomen das dem Substantiv-Verbum am nächsten verwandte idiomatische Element.

Eine solche Schwäche, und zwar in den Sprachen, wo die Verbal-Bewegung überhaupt eine herrschende ist, muß als ein entscheidendes Zeichen des Alterns angesehen werden. Uebrigens verbindet sich damit die Zerstörung einer ungeheuren Anzahl sowohl verbaler als substantivischer Affixe. Es versteht sich von selbst, daß die das Substantiv-Verbum angreifenden Störungen einen gleich verderblichen Einfluß auf die von ihm und mit ihm lebenden Sprachtheile ausüben müssen. In den Idiomen, wo die Bewegung vorzugsweise durch das Substantiv vermittelt wird, und somit der Widerstand sich auf dieser Seite stärker behauptet, verliert zuerst das Verbum seine Flexionen. Da die finnischen Sprachen zu keiner Zeit ein vollständig entwickeltes Verbum besessen haben, so zeigen sie auf diesem Punkte auch früher ein Sinken und tiefere Verderbtheit. Das als Mischling des Arischen und des Finnischen merkwürdige Türkische bietet ein einleuchtendes Beispiel des von den finnischen Sprachen auf diesem Gebiete erlittenen Verlustes. Seine complicirte und allgemein als überaus üppig angesehene Conjugation ist in Wahrheit nur eine Zusammensetzung von adverbialen und substantivischen Elementen mit sehr wenigen eigentlich verbalen Ueberresten gemischt. Es sind eigentlich viel mehr wirkliche Sätze zu erkennen als Modalitäten eines sich selbst bestimmenden Verbums. Uebrigens hat eine solche Armuth nichts Verwunderliches auf einem solchen Boden; die finnische Herkunft bringt dieses Verhältniß nothwendig mit sich.

In der idiomatischen Familie, wo das Verbum einen vorherrschenden Einfluß besitzt, hat es sich ungetheilt erhalten; desto mehr hat aber das Substantiv gelitten und seine Flexionen verloren. In dieser Hinsicht sind die semitischen Sprachen fast gänzlich entblößt, und die unter den drei Familien am besten erwogene Arische sieht die Ausartung fast gleichmäßig in alle ihre Theile hineindringen. Das Umsichgreifen der Krankheit läßt sich dort von dem schon in den Veden nicht mehr ganz rei-

nen Sanskrit bis zu den neueren Sprachen, dem Persischen und Englischen, verfolgen. In den letzteren bietet sich das auffallende Schauspiel einer ganz ähnlichen und auf dieselbe Art sich vollziehenden Verderbniß. Es ist interessant, diese Entartung Schritt für Schritt zu verfolgen.

Die uralte Sprache der Brahmanen kannte ursprünglich einen Unterschied zwischen dem Thema des Substantivs, das heißt zwischen der in einer Substantiv-Funktion bestimmten Wurzel, und allen andern Anwendungen derselben als Substantiv gebrauchten Wurzel. Schon das Lateinische und das Griechische hatten das Thema verloren, und ersetzten es durch den Nominativ; eine solche Anwendung war ganz willkürlich, denn der Nominativ hat so wenig als irgend ein anderer Casus das Recht, die Rolle des Themas zu übernehmen. Außer diesem Thema weist das Sanskrit dem Nomen acht verschiedene Flexionen an: der Nominativ dient zur Bezeichnung des Subjects; der Genitiv zu der der Abhängigkeit; der Dativ giebt eine Beziehung zu einem Ziele; der Accusativ gab das Objekt an; der Vokativ stellt, nach der scharfsinnigen Bemerkung Professor Moritz Rapps, eine ins Nomen eingeführte verbale Idee dar, und war ein echter Imperativ; der Ablativ gab den Begriff der Uebertragung eines Ortes an einen anderen; der Locativ bestimmte die Stellung in einem angegebenen Orte; der Instrumental ließ das angewandte Mittel erkennen.

Das Lithauische und das Slavische haben von diesen acht Formen noch sieben beibehalten. Sie verdanken dieß ihren finnischen Verwandtschaften, die ihnen jedoch nicht alle zwölf Casus-Bestimmungen überliefert haben, die sie selbst besitzen. Das reiner arisch gebliebene Alt-Griechische und das Gothische besitzen nicht mehr als fünf Substantiv-Flexionen, und das von dem finnisirten Keltischen gefärbte Lateinische begnügt sich mit sechs. Die von dem Slavischen beeinflußten deutschen Dialekte zeigen noch zwei Flexionen. Das reiner germanisch gebliebene Englische hat alles verloren, und die Sprachen Süd-Europas sieht man ganz in denselben armseligen Zustand versunken.

Was die Numeral-Formen betrifft, so ist überall der gleiche Verfall sichtbar. Die Plurale finden sich noch vor; die Duale aber sind verschwunden. Ursprünglich aber war diese Form mit dem idiomatischen Körper so fest verbunden, daß sie nicht nur im Sanskrit, im Zendischen, im Griechischen, im Slavischen sowohl dem Verbum als dem Substantiv gemeinschaftlich eigen waren, sondern auch die semitischen Sprachen wußten sie zu gebrauchen. Ueberall ist dieses Element vertrocknet; es ist dieß eine wahre Revolution in der inneren Natur der Sprachen, eine große Verarmung in den Darstellungsmitteln des Gedankens, denn „zwei" kann unmöglich für „eins" und auch nicht für „mehrere" gelten; von nun an haben wir anzunehmen, daß eins mehrere sey, und es ist schwer zu beweisen, daß wir anders denken, als der Wortlaut ergiebt.

Der Verfall ist nicht geringer bei den Geschlechts-Bezeichnungen. Nach der ersten Sprach-Einrichtung waren alle einem Geschlechts-Begriff fremden Worte neutral, und die von der Bezeichnung dieses Supplementar-Elements befreiten Wörter konnten sich am Einfachsten bilden. Bald aber wurde ein so natürlicher und regelmäßiger Zustand getrübt. Die allerältesten Sprachen zeigen schon, wie männliche und weibliche Bestimmungs-Flexionen zuweilen an echte Neutral-Ausdrücke angehängt werden. Allmählich ward das Neutrum aus den romanischen Dialekten verdrängt, und bald hatten die beiden anderen Geschlechts-Formen dasselbe Schicksal, das Persische, das Englische und andere dem germanischen Stamme angehörige Sprachen haben die Geschlechts-Flexionen gänzlich eingebüßt, und Masculin und Feminin sind, wie das Neutrum, ganz aus ihrer Oekonomie herausgetreten. Man darf nicht vergessen, daß alle solche Zerstörungen das Pronominal-Element, das heißt den Agenten des idiomatischen Lebens, und damit das Leben selbst verletzen und vermindern.

Alle über das Substantiv hereingebrochenen Verheerungen haben auch in dem Verbum stattgefunden. Bei den melanischen und semitischen Idiomen, wo das Verbum einst unumschränkt

herrschte, hat dieses Gestaltungselement von seiner ursprünglichen Kraft sehr viel verloren. Sechszehn Formen besaß das Alt-Arabische; das neuere ist in dieser Hinsicht bis auf die Stufe der arischen Sprachen herabgesunken. Diese hatten doch ursprünglich die drei Formen für Passiv, Activ und Medium zur Verfügung. Das dieses letztern entbehrende Lateinische hatte es mittelst eines Passivs ersetzt; jetzt aber bleibt unseren Sprachen auch diese Zuflucht nicht mehr, denn das Passiv selbst ist bei uns verzehrt. Um seine Beziehungen auszudrücken greift das Verbum zu einer plumpen und complicirten Ueberhäufung von Hülfswörtern, die noch mit den für die Determinirung der Person, des Modus und der Zeit unentbehrlichen Mitteln sich drängen, und so wird der Gedanke so gut als möglich, aber sehr mühsam und abgestumpft herausgebracht. Der Ausdruck fühlt sich so belästigt, daß die Verba zu den elliptischen Ausflüchten greifen müssen, und schwerlich dürfte ein solches Vacuum dem genügenden Ausdrucke des Gedankens sowohl als seiner Schönheit angemessen erscheinen. Die eine Sprache hat kein Präsens, eine andere kein Futurum und eine dritte kein Präteritum mehr. Die meisten wissen von dem Subjunctiv gar nichts. Gerundium und Supinum vor allen zeigen sich am seltensten. Dieß ist der Zustand des Verbums zumal bei den gebildeten Sprachen, denn die barbarischen bieten doch zuweilen eine befriedigendere Anlage. Ich lege einen Nachdruck auf diesen Stand der Dinge, um zu zeigen, wie wenig die Gesundheit des Sprach-Wesens mit der Verfeinerung des Geistes zu thun hat. Beide sind vielmehr so unabhängig von einander, wie die letztere von der Gesundheit des menschlichen Körpers, in dem der Geist wohnt. Lebenskraft der Sprache, Lebenskraft des organischen Individuums, Lebenskraft des geistigen Mediums und der darin wohnenden Ideen sind drei Objekte der Erwägung, die man scharf auseinander halten muß und niemals vermengen darf, obgleich ich nicht zu leugnen wage, daß manche Wechselbeziehungen unter ihnen hie und da zu beobachten seyen. Aber doch sind sie ganz unabhängig in ihren inneren Lebens-Ursachen.

Die Verderbtheit und Verstümmelung der Pronominal-Wurzel verräth sich noch in den Präpositionen und in den Adverbien; streng genommen handelt es sich hier von den ursprünglichen Formen. Diesen Unterschied muß man fest im Auge behalten, denn in allen Mischling-Sprachen der verschiedensten Generationen bildet sich eine Menge Substantiv- und Verbal-Wurzel-Trümmer, eine Art Agglutinationsreste, die mehr oder weniger vollständig die echten abgestorbenen Präpositionen und Adverbien ersetzen. Die Anwesenheit solcher Reste würde allein genügend seyn, um die Entartung eines Idioms erkennen zu lassen; sie erinnert gewiß an einen mit Narben und Schmarren gezeichneten menschlichen Leib. Ursprünglich waren übrigens in jedem Falle Präpositionen und Adverbien sehr spärlich in die Sprache eingeflochten, denn die Gelegenheit ihrer Anwendung bot sich selten dar; die den Verben so wie den Substantiven angehängten Flexionen gewährten alle Mittel, auf concrete Weise und ohne fremde Hülfe auszudrücken, wozu heutzutage Partikeln verwendet werden müssen, ja noch besser als diese es thun können, doch existirten auch solche nicht unentbehrliche Mittel, und zwar kraft der mächtigen überall alle möglichen die Bewegung fördernden Triebe schaffenden und zu sich ziehenden Vitalität.

Uebrigens besitzen in allen Sprachen die echt ursprünglichen Partikeln eine hervortretende Tendenz, zu einer Agglutination mit dem von ihnen regierten Worte zu kommen. Da sie ihm eine gewisse Modalität einprägen, sind sie dazu bereit, es gänzlich zu durchdringen, und darum tragen sie gern den Charakter von Affixen; auch in einigen neueren Sprachen ist eine solche Eigenthümlichkeit, obgleich in ziemlich geringem Grade, zu betrachten. Es kommt aber auch vor, daß wenn die Verbal- oder Substantiv-Bewegung allzu tief gesunken ist, die ganze Lebenskraft sich in den Partikeln zusammenzieht und diese dadurch eine anormale und übergroße Entwickelung gewinnen, die sie zur allmähligen Auffsaugung aller Hebel-Funktionen der Sprache führt. Ein Beispiel dafür bieten die amerikanische und die

finnische Gruppe. So ist in dem Dayak, in dem Kiriri, in dem Amo gar keine Bewegung möglich ohne die beständige Anwendung der Partikel. Die Partikel dient für Alles, für das Verbum, für das Substantiv und für das Adjektiv; aber nur schwerfällig dreht sie sich, wie es von einer unförmigen Häufung träger Wurzeln nicht anders zu erwarten ist. Bis zu einem solchen Zustande sind zwar die romanischen und germanischen Idiome Europas noch nicht gesunken; aber sie rücken auf diesem Wege vor. Die nothwendig gewordene Anwendung des Artikels mag als Beweis dienen. Unter einer Pronominal-Form ist er eine echte Partikel; früher hatte man ihn als ganz unnöthig bei Seite gelassen. Doch schlich er sich auch bei der semitischen Familie ein, obgleich nicht so tief wie bei unseren Sprachen, welche keinen Schritt thun können, ohne diese Krücken zu Hülfe zu nehmen.

Das Lateinische durfte noch sagen: Ibit rus domumque. Das Französische aber muß sich mit dem schleppenden Ausdrucke begnügen: Il ira à la campagne et à la maison.

In diesem Satze ist die Futur-Form des Verbums nicht im Stande, die gemeinte Person anzuzeigen; es bedarf dazu eines Pronomens. Das der Casusformen verlustig gewordene Substantiv kennt keinen Weg mehr, den Lokativ-Sinn zu treffen. Also sind Artikel und Präposition unentbehrlich. Die conjunktive Partikel kann sich nicht an das zu verbindende Wort anhängen; auch da muß Präposition und Artikel wiederholt ins Mittel treten.

Die Zahlwörter sind nichts anderes als Combinationen agglutinirter Pronominal-Wurzeln; sie drücken das Faktum der abgesonderten Existenz aus. In ihrem jetzigen Zustande scheinen sie nach dem Verluste ihrer concreten Formen zu streben; es hat sich dieß schon in dem Französischen ereignet. Vor nicht ganz einem Jahrhunderte besaß diese Sprache die vortrefflichen Ausdrücke: septante, octante, nonante für siebzig, achtzig, neunzig; jetzt hat sie solche mit den armseligen Additions-Dar-

stellungen soissante-et-dix, quatre-vingts und quatre-vingt-dix ersetzt. —

Wie die Pronomina, so leiten die Zahlwörter den Beobachter zu der Erkenntniß, daß die Pronominal-Wurzel keinen andern Werth hat als den des Ausdrucks der Existenz, und daß die einen solchen Ausdruck bekräftigende Agglutination weit entfernt ist ihm eine unbewegliche Fixirung zu vergönnen. Die amerikanische Dayak-Sprache besitzt ein Zahlwort Dschehavum, dessen Aehnlichkeit mit dem Persischen tscheharum unverkennbar ist, dschehavum aber ist „sechs" und tscheharum heißt „das Vierte." Das französische six kommt auch dem persischen seh sehr nahe; dieses letztere Wort aber ist „drei". Das Dakota-Wort „zaptan" = fünf stimmt im Laute mit dem griechischen ἑπτά und dem lateinischen septem. Solche Vergleichungen ließen sich sehr vervielfältigen, und noch auffallendere ließen sich wohl ohne Mühe auffinden.

Wir haben jetzt gesehen, wie die Pronominal-Wurzeln allerlei Pronomina, Verbal- und Substantiv-Affixe, Adjektiv-Flexionen, alle möglichen Determinativa, Präpositionen sowohl als Adverbien und Partikeln bilden; dazu sind noch die Interjektionen zu fügen; von den Zahlwörtern habe ich so eben gesprochen. Daran reiht sich noch weiter eine große Zahl von Substantiv- und Verbal-Wurzeln, die nichts anders sind als Produkte dieses in dem idiomatischen Mechanismus eine so überwiegende Rolle einnehmenden Elementes. Sein Werth besteht bloß in dem Ausdruck der Bewegung und des Lebens, und sein einziges Entwicklungs-Mittel liegt in der Agglutination und in dem Durchdringen aller Theile der Sprache, an welche es sich anknüpft. Man darf also das Pronominal-System als eine Art von Nervenapparat betrachten, womit das idiomatische Wesen ausgerüstet ist, welcher unter verschiedene Bedingungen, je nach der Beschaffenheit der Familien wirkend, seine Wirksamkeit äußert und überall das wesentliche Element des in diesen Familien wahrzunehmenden Lebens ausmacht. Was ich überhaupt hier

hervorheben will, ist, daß die Pronominal-Wurzel, in welcher Lage man sie beobachten mag, niemals an sich selbständigen Sinn und Bedeutung besitzt. Wäre dieß der Fall, so könnte sie unmöglich ihre manichfaltigen Functionen erfüllen. Daraus erhellt, daß so unentbehrlich sie zum Fortgang der Sprache selbst sind, sie im Grunde von den Aufforderungen des menschlichen Geistes frei und unabhängig dastehen. Sie sind ein ausschließliches Eigenthum des idiomatischen Leibes.

So lange eine Wurzel durch keine provinciale Form determinirt ist, ist sie weder als substantivische, noch als verbale, noch als adjektivische zu klassificiren, sie ist nur ein idiomatisches Molecül. Sie ist fähig die Bewegung in sich aufzunehmen, sie hat in sich ein latentes Leben; aber sie ist unbeweglich und geradezu gestaltlos. Doch sind darum solche Wurzeln nicht als träge Corpuscula zu fassen, denn in diesem Falle würde unmöglich die Pronominal-Bewegung sie ergreifen und in sie eindringen. Sie besäße kein Mittel die agglutinative Tendenz aus ihnen zu ziehen, und so würden sich nur isolirte Wörter und keine organisirte Sprache bilden. Also ist die Wurzel mit Leben versehen, obgleich nicht mit sichtbarer Bewegung. Es ist nun aber Zeit festzustellen, daß was man Wurzel nennt, wenn man damit den Begriff eines primären und absolut einfachen Körpers verbinden will, nirgends in der Wirklichkeit existirt. Alle Wurzeln tragen Spuren einer Agglutination an sich, und wollte man solche anführen, die sich mit einem einzigen Laute begnügen, so würde doch immer eine gewaltige Contraktion oder Verstümmelung zu vermuthen seyn. Der Analytiker darf zu Gunsten der Bequemlichkeit der Zerlegung die absolute Einfachheit der Körper voraussetzen; die wissenschaftliche Beobachtung aber hat nie ein solches Wunder getroffen; ich habe dieß schon in Bezug auf das kleine Eichen angedeutet. Stellt also auch die Wurzel das allerursprünglichste Element des idiomatischen Fleisches dar, so kann sie doch nicht an und für sich, sondern nur in dem beschränkten Sinne einer analytischen Hypothese für unzersetzbar erklärt werden.

Jede Wurzel ist also ein Aggregat und zugleich ein Medium, in welchem die durch die Anbindung der Pronominal-Affixe bewirkte Bewegung ein schon für deren Empfängniß und Gültigkeit angelegtes Leben findet. Wenn es aber jeder experimentellen Methode widerstrebt, sich ein Daseyn von absolut einfacher Wurzel vorzustellen, so kommen doch gewiß manche vor, die als mehr oder weniger complicirt angenommen werden müssen. In einigen sind nur zwei Elemente vorhanden, vielleicht drei im Falle des Versteckstseyns von einem. Die Mehrzahl aber ist verwickelter; insbesondere möchte es scheinen, daß die dreilautigen Combinationen in den semitischen Sprachen in diesem Falle sind, und durch wirksame Zusammenziehungen dazu dienen, eine organische Agglutination zu begünstigen, die im Innern der Wörter wirkend sich nicht nach außen verbreitet hat. Es scheint nicht, daß hier ein Gebrechen in der Entwicklung zu suchen ist, sicher übten die semitischen Sprachen eine beträchtliche angeborene Kraft in der Bestimmung der Wurzel, und darum wurde eine andere Kraft so mächtig in dem Worte eingeschlossen, aber aus eben diesem Grunde ist es ihr so schwer geworden, sich mit den außer ihr handelnden Elementen zu vereinigen. Die wenigen bedeutenderen Spuren einer vorgeschichtlichen Tendenz zur Agglutination, die sich noch in den semitischen Dialekten behaupten, sind eher Ueberbleibsel einer ursprünglichen Aehnlichkeit mit den fremd gewordenen Sprachfamilien, von denen sie hergekommen sind, und diese Spuren weichen in eben dem Maaß zurück, wie die semitischen Sprachen sich in ihrer eigenen Individualität vertiefen.

Was die Absonderung der Wurzel betrifft, so scheinen die monosyllabischen Sprachen, wie das Chinesische und das Othomi, nicht ohne alle Analogie mit den so eben angeführten Idiomen zu seyn. Uebrigens liegt zwischen den beiden Klassen eine breite Kluft von Verschiedenheiten und Antipathien. Da die monosyllabischen Sprachen ganz und gar unvermögend sind, ihre Wurzeln mittelst der Agglutinativ-Flexionen zu entwickeln, sind sie auch genöthigt, die beschränkte steife Hülfe der Pronominal-

Körperchen anzunehmen, und so bringen sie nur einen sehr grob construirten, mehr einem Mosaik vergleichbaren Leib zur Gestaltung. Zu den finnischen Sprachen und zu der arischen Familie hat man sich zu wenden, wenn man in den Wurzeln das Schauspiel eines wahrhaft üppigen Lebens-Zuflusses bewundernd genießen will. Bei den ersteren vornehmlich zeigt sich die vollständigste Anlage zur engen Cohäsion.

Bis jetzt habe ich in dem idiomatischen Organismus nur solche Theile getroffen, die ein eigenes, ganz von ihrem Medium abgesondertes und unabhängiges Leben zeigen. Doch ist es unläugbar, daß ein festes Band besteht, welches die Sprachen mit dem Geiste der Menschen zusammenhält. Dieses Band wird man in der Bedeutung der Wörter erkennen. Die Agglutination in ihren verschiedenen Arten hat zwar, wenn sie sich an einer Pronominal-Wurzel vollzieht, eine Notion des Lebens im Gefolge. Etwas Weiteres aber finde ich nicht bei den sprachlichen Elementen, wodurch der Sinn in sicherer und nothwendiger Weise hervorträte. Im Gegentheil; betrachtet man die semitischen Wurzeln genauer, so fällt auf, wie sie mehr die Möglichkeit der Bedeutungen enthalten als diese Bedeutungen selbst, und der Beweis dieses Satzes liegt in der oftmals sehr weichen, schwankenden und sichtbar willkührlichen Weise, womit sie oft ganz entgegengesetzte Bezeichnungen mit demselben Worte fassen.

Viel geschmeidiger und direkt bezeichnender erweisen sich die arischen Wurzeln, und sind eben darum auch weit eher geneigt, ihren ersten Sinn zu verlassen oder ihn auf eigenthümliche Weise umzuformen. Beispiele anzuführen würde mich zu weit führen; es genügt, den Leser auf die ausgezeichneten etymologischen Forschungen des Professors Dr. Pott zu verweisen. Es findet sich dort alles erforderliche Material, um von der geringen Macht des Bandes, das die Bedeutung an eine Wurzel knüpft, zu überzeugen, und zu zeigen wie leicht dieser Sinn sich umformt, sich ablöst, endlich die Wurzel verläßt und sie einem ganz neuen und fremden Sinne Preis giebt. Daraus er-

hellt, daß ein solcher äußerer Auswuchs des idiomatischen Organismus dem launischen Einflusse des Geistes unterworfen ist, während die anderen echt wesentlichen Theile davon ganz frei bleiben. Hier regieren innere Gesetze nicht mehr, sondern die veränderlichen Einflüsse des Mediums und die vorübergehenden Aeußerungen einer oder mehrerer Ideen-Reihen. Der Geist findet in sich ein nicht von ihm geschaffenes, aber in ihm lebendes Wesen, dessen Substanz theilweise homogen, nicht aber identisch mit der seinigen ist. Er bemüht sich dieses Wesen seinen Bedürfnissen dienstbar zu machen. Er legt ihm das Joch auf den Hals und setzt sich mit ihm zurecht, wie wir mit den verschiedenen von uns abhängigen Thier-Gattungen thun, welche doch nicht von uns weder geschaffen noch wesentlich umgewandelt werden.

Doch (und dieß darf ich auch nicht verschweigen, denn es liegt darin hinsichtlich des Charakters einer in der Sprache zu erkennenden lebendigen Entität ein gewichtiger, ergänzender Beweis) wenn der Sinn der Wörter in bedeutendem Maaße von der Thätigkeit des Geistes abhängt, so ist es doch möglich, daß in diesem Medium die Sprache sich solche bleibende oder vorübergehende Krankheiten zuziehe, die ein Resultat der bei dem Menschen selbst eintretenden physischen Störungen sind. Nachdem der Geist deren Gegenstoß empfunden hat, erschüttert er Alles, was in seinem Medium wohnt. Eine genügende Anzahl belehrender Data ist auf diesem Gebiete von einem scharfsinnigen Beobachter, Dr. Fabret, gesammelt, und es erhellt daraus der Beweis der idiomatischen Empfindlichkeit. Unter dem Einflusse einer Gehirnkrankheit bei dem Manne und von Unordnungen des Uterus bei dem Weibe verschwindet zuweilen ohne eigentliche Verrücktheit oder gar Blödsinn bei manchen Kranken das Gedächtniß für Personen-Namen. Auf diesen Punkt lege ich jedoch weniger Gewicht, denn solche Namen hängen nur wenig von dem idiomatischen Organismus ab, da sie nichts als eine Vereinigung conventioneller, willkürlich aufgestellter Laute ausmachen. Sobald die Sprache getrübt wird, muß natürlich

dieser parasitische Bestandtheil derselben zuerst ergriffen werden. Aber hier ist eine eingreifendere Beobachtung an der Stelle. Ein Kranker ist nur im Stande, den Infinitiv des Verbums anzuwenden, während ihm der Gebrauch der Pronomina abhanden kommt. Forbes Winslow hat ein Beispiel davon beigebracht, und er erzählt, daß zwar das Verschwinden der Pronomina nicht ein vollständiges gewesen sey; aber nur selten seyen solche Wörter hervorgebracht worden, und vermöge einer sehr natürlichen, aber sehr interessanten Consequenz, wurden auch die Zahlwörter nur mit so großer Schwierigkeit angewendet, daß kaum die Zählung bis 3 mit großer Anstrengung zu Stande kommen konnte; in einem günstigeren Stadium des Uebelbefindens wurde sodann die Zahl 40 erreicht. Die pronominale Lähmung war nur eine unvollkommene, da der Infinitiv noch erreicht wurde; doch zeigte sie sich als eine sehr entwickelte; wäre sie weiter gesteigert worden, so ist anzunehmen, daß der Kranke gar nichts mehr gesprochen hätte, da die Gesammtheit der idiomatischen Bewegung keine andere Agentien als die Pronomina besitzt. Uebrigens erhellt dieß aus einem von Dr. Broca angeführten Beispiel. Auf den Krankensaal von Bicètre wurde ihm ein Mann gebracht. Dieser damals einundfünfzig Jahre alte Patient hatte seit dem 30sten Jahr den Gebrauch der Sprache vollständig verloren. Von Jugend auf hatte er, wiewohl nicht gerade häufig, an Anfällen von Fallsucht gelitten. Uebrigens, versichert der Bericht des Dr. Broca, war er ganz normal organisirt in Hinsicht auf geistige Kraft, nur durch den Verlust der Sprache von einem Gesunden unterschieden. Er verstand Alles, was man ihm sagte; sein Gehör war sogar äußerst fein. Die Zunge war vollkommen frei geblieben und gut gebildet. Die Larynx-Muskeln schienen in nichts gelitten zu haben, im Schreien tönte die Stimme regelmäßig, und wenn der Kranke die einzige von ihm gebrauchte Sylbe Tan aussprach, kamen die Laute ganz rein zum Vorschein. Antworten über Zahlen gab er am besten, da er dafür die Finger strecken oder zurückziehen konnte.

Der erwähnte Patient war von einer graduellen Lähmung

befallen, und eine ganze Seite seines Leibes wurde zuletzt davon ergriffen. Er starb an einem krebsartigen Leiden, und die Section ließ die Zerstörung mehrerer Cerebral-Organe und die Erweichung und Atrophie eines andern Theils des Gehirns erkennen. Es versteht sich, daß ohne vollständigen Irrsinn herbeizuführen, so ernsthafte Unordnungen den Zustand des Geistes und folgerichtig den Zustand der in diesem Medium lebenden Sprache ganz besonders trüben mußten. Die Sprache war von einer die Bewegungs-Organe, das heißt die Pronominal-Formen treffenden Lähmung befallen, und jene geistige der physischen vorangehende Lähmung hat, nothwendiger Weise, den Verlust des Sprechens nach sich gezogen, obgleich das Gehör, der Larynx und die materiellen Organe des Ausdrucks so gut wie die Verstandes-Fähigkeiten in der vollkommenen Freiheit ihres Schaffens sich erhalten hatten. Vor dem physischen Wesen, und noch schlimmer als jenes in seiner schlechtesten Periode, war das idiomatische Wesen annihilirt. —

Der Verlust, der eine so gründliche Ohnmacht der Aeußerung in dem Pronominal-Apparat nach sich zieht, ereignet sich aber relativ selten. Viel häufiger begegnet man dem Absterben des Substantivs und des Adjektivs. Solche Beispiele sind von Bouillaud, Bergmann, Graves und andern beigebracht worden. In solchen Fällen hilft sich der Kranke so gut er kann. Er nennt nicht die Schere, er sagt aber: „etwas womit man schneidet.“ Ein Fenster kennt er nicht mehr; sondern: „das wodurch gesehen wird.“ Es ist zu vermuthen, daß wenn über Araber solche Beobachtungen vorhanden wären, die bisher auf Europäer beschränkt sind, in solchen Fällen, wo bei diesen die Substantiv-Bewegung leidet, bei jenen eine Verletzung der verbalen Bewegung sich fände. Um aber in der Sphäre der angestellten Experimente zu bleiben, kommen wir nur auf diesen Punkt zurück, daß der Verlust eines Theiles der Sprache unläugbar immer der Verderbtheit eines oder mehrerer Cerebral-Organe correlativ, aber nicht nothwendig durch ein Verschwinden des Gedächtnisses, durch Verrücktheit oder dergl. hervorge-

rufen ist. Es ist kein Schleier, der zwischen einem Seelenvermögen und dem Geist selbst gezogen würde; nur das idiomatische Individuum wird in seinem eigenen und inneren Leben, sey es gänzlich oder theilweise, betroffen. Es giebt Kranke, die alles was man ihnen sagt vortrefflich verstehen, die eine starke Begierde zu antworten bezeugen, die sogar ihren Zustand mit kargen Ueberbleibseln einer Sprache verständlich machen, die aber selbst nach einem langsamen und geduldigen Diktiren die ihnen vorgesagten Wörter nicht wiedergeben können, oder wenn es ihnen einmal kraft der äußersten Bemühungen gelingt, vollkommen unfähig sind dieselben Worte noch einmal hören zu lassen. Also ist in der That das idiomatische Individuum, und nicht das Gedächtniß, in solchen Fällen betroffen und gestört.

Ohne länger bei dem so wichtigen Datum des gegenseitigen Durchdringens und der Verkettung der Medien zu verweilen, muß ich noch bemerken, daß es sich hier in der Reaction des organischen, physischen Apparates auf den Geist und des Geistes auf die Sprache offenbart, und gehe nun über zu einer flüchtigen Musterung der heutigen das ganze Geschlecht der idiomatischen Wesen umfassenden Bedingungen. Ursprünglich hat dieses dem speziellen Geiste der Raſſen correlativ eingerichtete Geschlecht stark unterschiedene Gattungen gezeigt; mit der Zeit aber haben, in dem Maaße wie die Raſſen sich einander näherten, auch die Sprachen-Gattungen eine gegenseitige Verschmelzung eingegangen. Als eine Folge der Mischungen wurde eine Anzahl verwandter Typen hervorgebracht. Heut zu Tage sind die auf der Erde lebenden Sprachen vielleicht dreitausend an der Zahl, es sind dreitausend Species, deren Classification übrigens noch nicht vollständig ausgeführt ist. Aber das Interessanteste, was sich in dieser großen Schaar bemerklich macht, sind gewisse Uebertragungen, vermöge deren gewisse Idiome auf menschliche Familien oder Familiengruppen übergegangen sind, für welche sie ursprünglich nicht geschaffen waren, und welche infolge dieser historischen Begebenheiten einen solchen Tausch eingegangen und ihre eigene Sprache verdrängt haben. Beispiele

2*

dieser Art sind viel häufiger, als man gewöhnlich glaubt. Natürlich sind damit beträchtliche Störungen in dem Temperament der auf diese Weise ausgewanderten idiomatischen Individuen verbunden. In fremde Media verpflanzt leiden sie, genau wie die der gleichen Probe unterworfenen vegetabilischen und animalischen Gattungen. So verwenden jetzt in jedem Lande und seit langen Jahrhunderten die Juden eine dem Abraham gewiß noch unbekannte Sprache; die Neu-Griechen, ein Gemisch verschiedener asiatischer Nachkömmlinge, Albanesen, Bulgaren, Slawen, Italier, Aegypter und vielleicht noch anderer, die aber gar keinen Tropfen des alten hellenischen Bluts in ihrer Adern erhalten haben, besitzen ebenso ein sprachliches Ausdrucks-Mittel, das mit ihrer Herkunft gar nicht in Einklang steht. In dieser Hinsicht gilt das Gleiche von den amerikanischen Negern mit ihrem Französischen, Englischen, Spanischen oder Portugiesischen, und noch in höherem Grade von den das Hidostani gebrauchenden indischen Völkern. Kurz die Liste solcher Transpositionen würde leicht noch weiter ausgedehnt werden können, und zwar geschieht es nicht selten, daß in einer Rassen-Combination das aus einer Verbindung zweier origineller Sprachen entspringende Idiom nicht immer als ein echter Vertreter des ethnischen Zustandes angenommen werden darf. Es zeigt sich dieß z. B. in England; sonst müßte man dort etwas weniger Lateinisch und mehr Irisch finden. Durch Nichtbeachtung dieses weit verbreiteten factischen Verhältnisses hat man sich vielfach getäuscht und täuscht sich noch täglich vollständig mit Annahme einer sogenannton neu-lateinischen Rasse. Das Völker-Gemenge in der Bretagne, in Nord-Frankreich, in Portugal und in Süd-Spanien ist äußerst wenig lateinisch. Ebenso spricht man von einer heutigen germanischen Rasse, und doch ist eine solche nur am Ober-Rhein, in Holland, in den skandinavischen Staaten, in England zu erkennen, wo man sie weniger zu suchen pflegt; in allen andern deutschen Landschaften dürfte man ihr mit mehr Recht einen ganz andern Namen geben.

Die erwähnte durch die Verpflanzung verursachte Verder-

bung der Sprachen-Gattungen ist manchmal bis zur Entartung getrieben. Man sieht dieß bei den amerikanischen Negern, wo die in solchen Geistern eingeimpften Idiome nirgends eine normale Entwickelung erlangen konnten. Ebenso sprechen die Juden im Norden das Deutsche sehr unvollkommen, und die Neu-Griechen haben die von ihnen adoptirte Sprache ähnlich wie die Byzantiner beträchtlich verwirrt und verstümmelt. Es findet sich wohl hier und da, daß manche, die eine ihrer Rasse fremde Sprache gebrauchen, in ihrer Anwendung mit einer relativen Gewandtheit verfahren; vielleicht gelingt es ihnen durch Fleiß und Sorgfalt, das idiomatische Individuum in ihrem Geiste einheimisch und aller nothwendigen und in die Augen fallenden Funktionen seines Lebens fähig zu machen. Man lasse sich aber dadurch nicht täuschen! Dieses Wesen bleibt immer in einem seiner Natur widerstrebenden Medium beengt und ungesund; es fühlt sich unbehaglich wie in einem Treibhause. Ich habe bei solchen, die von Jugend auf fremde Sprachen gelernt haben, bemerkt, daß wenn sie sie auch mit einer befriedigenden Fertigkeit sprechen, sie doch immer eine eigenthümliche Unfähigkeit behalten, sich den Rythmus jener unvollkommen bemeisterten Sprachen fühlbar zu machen, und dieß geht so weit, daß sie oft leicht alle ihnen vorgelegten Sätze für Verse nehmen, wenn nur ein Reim darin auftritt. Weder die Abwesenheit des Versmaaßes noch die des Wohlklanges sind ihrem Ohr fühlbar. Aber bei dem rohesten aller Wilden würde nie ein solches Experiment mit seiner eigenen Muttersprache gelingen. —

Damit das idiomatische Individuum wirklich ein gesundes, wohlgestaltetes, vollkommenes sey, muß es nothwendig auf seinem eigenen Boden, das heißt in dem Geiste eines menschlichen Individuums leben, welches ihm der Rasse nach anverwandt ist; in diesem Medium wird es sich nach seinen Kräften einer regelmäßigen Entwickelung erfreuen. Das Wesentliche wird es von sich selbst besitzen und von der umgebenden Substanz die gebührende Nahrung ziehen. Hier ist aber zu bemerken, daß das in dem Gehirn eines gemeinen Menschen geborne und le-

bende sprachliche Individuum niemals mit dem anderen eben derselben Rässe angehörenden und in dem Geiste einer überlegenen Person wohnenden idiomatischen Individuum verwechselt werden darf. Jedes muß ein verschiedenes Schicksal übernehmen. Wenn man von Dante behauptet, daß er seine eigene Sprache geschaffen habe, so will man damit dem Satze einen kräftigen Ausdruck verleihen, daß Dante eine seinen erhabenen Gedanken angemessene Entwickelung der Sprache besaß, die weit das Maaß des Gewöhnlichen überschritt. Bei ihm war das idiomatische Wesen ein mächtigeres, geschmeidigeres, schöneres, als bei den Zeitgenossen des Dichters, und vollständig geeignet, sich so glücklich als möglich allen Forderungen einer so hohen Intelligenz anzupassen. Sehr viel war von ihm gefordert; aber das ihn umschließende Medium gab seinem Bewohner auch eine reiche Nahrung, und dadurch war dieser im Stande, sehr viel zu leisten. So besteht zwischen Sprache und Geist ein enger Austauschverkehr; die Sprache strebt sich mit dem als Medium fungirenden Individuum einen Zusammenhang herzustellen, an welchen sich die Bedeutung der Wörter knüpft, und der sich auch tief und einflußreich der ganzen Lebensgesammtheit einprägt.

Der Schlußpunkt eines solchen Zusammenhanges wird gebildet von dem Selbstbewußtseyn des Menschen. Dieses Bewußtseyn umfaßt zugleich den Inbegriff der Erfahrungen und Inductionen des Menschen über die Außenwelt. So weit dieses Bewußtseyn in seinen Bestrebungen reicht, folgt ihm die Sprache oder strebt sie seinem Gange zu folgen. Sie steigt mit den Ideen in die Höhe, und dient ihnen als Stütze und Hebel. Nähert sich aber der Moment, wo der Leib seiner Auflösung zueilt, wo das menschliche Daseyn in Unordnung zu gerathen beginnt und das Gleichgewicht des Geistes nachläßt, so werden auch die Ideen schwächer oder hüllen sich in Dunkel. Dadurch leidet das idiomatische Individuum an Mangel der Nahrung. Indem es weniger handelt, verliert es an Dreistigkeit und Schwung und neigt sich zu eben demselben Verfalle, nach welchem die sein Medium umgebenden Organe hingerissen werden.

Der Tod tritt ein. Der Larynx, die Zunge, die Werkzeuge des vokalen Ausdrucks verrichten ihre Function nicht mehr; das idiomatische Wesen sieht sich jedes Mittels der Aeußerung beraubt. Es hat keine Wohnstätte mehr; alle Bande des Leibes sind zerbrochen; die ihm in diesem Leibe eine Wohnung und ein Leben sichernden Bedingungen sind zerstört. Der ganze Schwarm der Ideen ist zerstreut. Unter solchen Umständen fühlt man sich geneigt anzunehmen, daß die Sprache als idiomatisches Wesen mit allen Bedingungen seines Daseyns verschwindet und vernichtet wird.

Aber an das Bewußtseyn des Menschen hatte es sich angeschlossen, an sein inneres und selbständiges Daseyn war das idiomatische Individuum gebunden. Nicht als ein Produkt der Stimm-Organe war es zu betrachten; diese Organe lieferten ihm zwar die Aeußerungs-Mittel, aber auch ohne diese Mittel, ohne diese Aeußerung existirt es. Sein eigener Organismus ist nicht nur von der Materie unabhängig, es hat mit der Materie gar keine Berührung, und nur mittelbar kommt es mit ihr in Beziehung. Stirbt jene, so stirbt es darum nicht auch, und nur dann könnte man den Finger des Todes an ihm erkennen, wenn der Beweis erbracht wäre, daß wirklich, nachdem das dem idiomatischen Wesen als Wohnungsort anbequemte Medium aufgelöst ist, dieses Wesen heimathlos und ohne Zutritt zu den Ideen und ohne etwelchen Gebrauch dieser Ideen bleiben müßte. Erst dann müßte man zugestehen, daß der organische Tod den idiomatischen Tod nach sich ziehe. Wenn aber das menschliche Individuum die leibliche Auflösung überlebt, und zwar mit Bewahrung seines Selbstbewußtseyns und somit der Fähigkeit, die Ideen- wie bisher an sich zu ziehen und zu erwecken, so bleibt es dem idiomatischen Individuum gegenüber in seiner befruchtenden Stellung, wie zuvor, und es liegt kein Grund vor, ein Ende für dieses letztere anzunehmen. Seine echt ideale Natur, obgleich sie nach demselben Plane wie die organische zusammengesetzt ist, muß durchaus als befähigt anerkannt werden, über die Phase des zeitlichen Todes hinwegzukommen, ohne zu unter-

liegen. Allerdings stellt sich hier eine Schwierigkeit in den Weg; nämlich zu verstehen, wie es möglich sey, daß der auf den Körper fallende Schlag auch die Sprache mit treffe, denn beide, Körper und Sprache, sind ja der Natur nach offenbar verschiedene Wesen; aber eine nähere Prüfung des inneren Wesens und Werthes der Individualität wird wohl die befriedigende Antwort darbieten.

Dritter Theil.

Die größtmögliche Fülle des Selbstbewußtseyns, die lebendige Empfindung der Existenz, der individuellen, von dem Reste der umgebenden Substanz abgesonderten Existenz, des an und für sich Seyns, kann allein das volle Leben geben. Auf welchem andern Standpunkte immer man dieses fasse, man sieht es auf dem Wege des Fortschrittes, es hält nicht stille, es erhebt sich; in Wahrheit ist es nicht, sondern strebt nur zu werden. Man muß also das Leben suchen und beobachten in seiner vollständigsten Entfaltung, und das ist die Individualität und der Sporadismus, aber nicht in seinen Urprocessen, welche die Frage nicht zur Klarheit bringen können.

Wenn man von dem vollständig ausgebildeten individuellen Wesen zurückblickt nach dem Ausgangspunkte, welchen dasselbe genommen hat, so überrascht die Wahrnehmung, daß die charakteristischen Zeichen des Sporadismus sich abschwächen und allmählich sich gänzlich verlieren. Erwachsene sind unter einander verschiedener als Kinder, die zur Blüthe gelangten Pflanzen mehr als die erste Knospe. Ebenso zeigen Kinder mehr Unterschiede als Embryonen, und schreitet man von diesen noch weiter rückwärts zu den spermatischen Entozoen, so vermengen sich die Species-Züge so vollständig, daß der zum Menschen bestimmte Keim von dem, der ein Fisch werden soll, nicht mehr zu unterscheiden ist. So wird die ganze animalische Natur auf die Identität zurückgeführt in dem Verhältniß, wie sie das Bewußtseyn des Lebens verliert. Aber wir brauchen hier noch nicht stille zu stehen. Unter den sporadischen Entozoen steht noch die

Zelle, die letzte bis jetzt entdeckte Stufe des Urdaseyns, und die Zelle ist das bildende Prinzip so gut der Pflanzen- wie der Thierwelt. Manche fragen mit boshafter Freude, Andere mit Abscheu, ob der Mensch nicht in einem gewissen verwandtschafts-verhältniß zum Affen steht; rathsamer wäre es für beide, ihr genealogisches Register weiter auszudehnen; in solcher Betrachtung der Affinität würden sie am Ende weder Ergötzen noch Erniedrigung finden.

Aber die wahre Aeußerung des Lebens gravitirt nach der gerade entgegengesetzten Richtung. Ihr Verlauf bringt eine beständige Abscheidung hervor, in Folge deren die allgemeinen Charakterzeichen allmählich verschwinden; zuerst fallen die vorzüglicheren, bis endlich das Wesen den höchst möglichen Punkt der Isolirung und Specialisirung erreicht. Dann erst kommt ein Resultat zum Vorschein. Die Entwicklung steht still, weil der Kreis durchlaufen ist. Sie ist vollzogen, so weit die umgebenden Bedingungen, unter welchen sie sich vollzieht, es erlauben, und die Zeichen der Auflösung beginnen sichtbar zu werden. So ist die abgesonderte Bestimmtheit das Ziel, und das Individuum ist das Wesen. Das Gemeinschaftliche, Alles, was das Leben als ein sich selbst ähnliches, ununterbrochenes, in der Gattung und im Werthe gleiches darstellt, Alles, was die Hypothese einer absoluten Identität der Substanz begünstigt, ist nur dies künstliche Ergebniß der Analyse und hat keine bessere Begründung beizubringen, als einen Schluß, nicht so wohl auf die Beschaffenheit der Substanz an sich, als auf die von der Substanz angewendeten Mittel, um zur möglichst großen Summe von Leben zu gelangen. Diese Mittel sind zwar überall die gleichen, besonders wenn es sich um die ersten Grade der Entwicklung der Keime handelt. Doch mit dieser einzigen Bemerkung läßt sich die Sache nicht abschließen, und es ist noch der Hauptpunkt hervorzuheben, daß solange keine Individualisirung eintritt, auch im eigentlichen Sinne von Anfang des Lebens und folglich von Geburt nicht die Rede seyn kann. Das Leben bringt also als Vehikel, als Charakterzeichen die Tendenz nach Individuali-

sirung mit sich. Außerdem giebt es kein Leben und man kann kühn aussprechen, daß Alles, was sich nicht als individualisirt zu erkennen giebt, werden wird, aber nicht ist. Und bevor eine so unentbehrliche Bedingung in der Substanz rege geworden, welchen Zustand hat diese? Ist ihr das Leben abzusprechen? Ist sie träge, ungeformt, von Allem entblößt, was möglich macht sie zu begreifen und zu definiren, außer der Ausdehnung? Eine solche Substanz, der Accidenzen entblößt, wäre in der That völlig unfaßbar, und die Denker, welche sie in dieser Entkleidung bis zum schwärzesten Abgrunde der Abstraction verfolgt haben, waren doch nicht so glücklich, sie zu erreichen, und sind damit in die Leere des Nichts verfallen. Man darf aber mit aller Sicherheit behaupten, daß von dem Augenblicke an, wo die Substanz nicht nach sporadischem Zustande trachtet, sie nicht existirt. Nie hat man die Substanz in der Unbeweglichkeit, so zu sagen auf der That ertappen können. Sobald sie sich bewegt, geschieht es, um sich zu isoliren. Metaphysische Erwägung wie empirische Beobachtung leiten immer darauf, die Substanz in Gravitation um diesen Punkt erkennen zu lassen.

Um mit der Natur der Substanz in's Reine zu kommen, genügt es nicht, sie unabhängig von den Gesetzen ihrer Thätigkeit zu betrachten, welche in der That allgemein sind und ebenso oder doch fast ebenso in allen ihren Theilen wirken; man muß sie noch von zwei Hüllen freimachen, die nicht wenig dazu beitragen, ihr Aussehen zu trüben und zu verwirren. Diese beiden Hüllen sind Raum und Zeit. Man hat ihnen eine solche Realität und selbst Densität zugeschrieben, daß schließlich Alles sich in ihnen verwischte und verschmolz, während sie doch nur möglich sind durch die Anwesenheit gewisser positiver Aeußerungen in ihrem Innern. Entitäten sind sie gar nicht, auch nicht Medien; bloß in der Eigenschaft von Berechnungen hinsichtlich der relativen Stellung eines Wesens einem andern gegenüber sind sie zu fassen. Man denke sich einen Punkt im Raume; an diese Vorstellung knüpft sich unvermeidlich die andere, die Vor-

stellung eines Verhältnisses dieses Punktes zu einem andern, mit sich selbst oder mit dem Unendlichen oder mit dem Nichts. Diese Verkettung von Vorstellungen vollzieht sich auf sehr natürliche Weise, weil Alles in der Natur immer in einer Beziehung zu einem andern steht. Raum und Zeit drücken darum nicht eine Thatsache aus, sondern nur eine Beziehung, und J. H. v. Fichte sagt ganz richtig, daß der Raum und die Zeit keine Realität und folglich keine Macht in Beziehung auf die Seele oder irgend eine wahrhafte Entität besitzen, da sie nur unmittelbare Consequenzen des Daseyns und der inneren Beharrlichkeit einer jeden Entität sind. Ebenso ist der parallele Satz desselben Philosophen zuzugeben, daß man sich unmöglich irgend eine Entität außer dem Raum und der Zeit vorstellen kann, denn das hieße jene Entität aus ihrer eigenen Realität hinausdrängen. Was ich also vorhin die beiden Hüllen der Substanz nannte, sind genauer betrachtet die nothwendigen Hüllen einer jeden Entität zu nennen. Es giebt nicht einen Raum und eine Zeit, wohl aber Räume und Zeiten, die als directe persönliche Emanationen aller und jeder Entität gelten, und die nur eines der Resultate des Daseyns und die Motive der objectiven oder subjectiven Relativstellungen der Entitäten darstellen. So haben Raum und Zeit keinen effectiven Platz in der Natur der Substanz.

Losgetrennt von der Uniformität ihres eigenen Thätigkeitsprozesses, abgelöst von Raum und Zeit zeigt sich die Substanz überhaupt sehr mannichfaltig, und nichts berechtigt, sie für einig zu erklären. Zwar hat man sich bemüht, dieß als bloßen Schein darzustellen, und die in der materiellen Welt auftretenden qualitativen Unterschiede wesentlich nur als das Product quantitativer Verschiedenheiten, die auf die Einheit reducirbar wären, zu betrachten, oder anders ausgedrückt, als lediglich nach der Summe der Bewegung verschieden bedingte. Aber die Empirie bestätigt diese Aufstellung keineswegs, scheint sie vielmehr vollständig in die Kategorie der unzulässigen Theorien zu verweisen. Keinen der primären Körper, aus welchen die materielle Substanz besteht, kann man sich in seinem dermaligen Stand als mit rein

quantitativen Ursachen hergestellt denken. Es ist dabei ein anderer Weg einzuschlagen. Die Natur wird auf doppelte Weise bedingt. Einerseits sind die von ihr dargestellten Verschiedenheiten echt reale, bestimmte, qualitative und wesentlich unveränderliche. Doch zeigt die Art der Vertheilung dieser Verschiedenheiten in den Aeußerungen der Substanz diesen Charakter nicht, und darin liegt gerade, was man der Lebensregung zuschreiben darf, welche beständig die Affinitäten zu einer gegenseitigen Annäherung und folglich zur Trennung von den antagonistischen Elementen drängt. Da diese letztern sich in einer ganz ähnlichen Richtung bewegen und nach ihres Gleichen streben, findet eine fortwährende Auswahl statt, und so ergiebt sich eine gemeinschaftliche, mehr oder weniger schnelle, mehr oder weniger erleichterte Tendenz nach einem Zustande des Gleichgewichtes, der nie ein vollkommener d. h. nie die Unbeweglichkeit erreichender werden kann, weil der allgemeine Trieb des Lebens die antagonistischen Berührungen unendlich befördert und die Wahlverwandtschaften kraft störbarer Affinitäten losbindet. Seit der Zeit der geologischen Umwälzungen (wenn überhaupt solche Umwälzungen, auch einmal nur, stürmisch sich vollzogen haben, was sich nicht unbedingt annehmen läßt) haben die grellen Contraste der Zahl nach abgenommen und die kleinen haben sich vermehrt. Riesige Säugethiere, ungeheure Reptilien und gigantische Crustaceen sind zugleich mit der entsprechenden Flora verschwunden, und doch walten noch im Universum die gleichen einst in jenen Individualitäten concentrirten Kräfte. Jetzt aber sind sie anders vertheilt und combinirt. In einem numerisch erweiterten Kreise zerstreut, haben sie sich an andere, nach meist weniger schroffen Varietäten geordnete Wesen angereiht, und da sie sich auf solche Weise in häufigerem Zusammentreffen berühren, kommen auch häufiger neue Gattungen im Leben vor, welche in die Stelle der allmählich verschwindenden ältern einrücken.

Der Mensch ist hierfür ein sprechendes Beispiel. Anfangs war sein Genus in drei stark unterschiedene, streng abgesonderte geographische Stellungen bewohnende Rassen getheilt, und diese

Rassen geben sich durch vollkommen specielle Charaktere zu erkennen. Die in den Ebenen Hochasiens einheimischen Weißen haben nichts gemein mit den im Osten und längs der amerikanischen Gestade streifenden Gelben. Ebenso tragen die in Afrika und auf den benachbarten Ländern lebenden Schwarzen eine ganz eigenthümliche physische und moralische Organisation. Noch sind die Spuren dieser ursprünglichen Einrichtung nicht verwischt*). Im Laufe der Zeit aber haben die trotz der Unverträglichkeiten zwischen den drei die Menschheit constituirenden Rassen wirksamen Affinitäten so trefflich gearbeitet, und diese Unverträglichkeiten selbst haben so mächtig die Effecte der Selection vorwärts getrieben, daß heutzutage die drei Urtypen sich nirgends mehr in ihrem ursprünglichen Zustande wiederfinden. Die ersten Mischungen haben eine unendliche und ununterbrochene Reihe anderer Mischungen veranlaßt. Schon jetzt sind die Varietäten unzählbar geworden; und sie werden es noch mehr werden, indem sich täglich ihre vorspringenden Ecken mehr abstumpfen, und so wird es fortgehen bis zu dem Punkte, wo statt der gänzlich verwischten ethnischen Verschiedenheiten nur noch die individuelle Abtrennung als unübersteigliche und ewige Grenze gegen die Unification bestehen wird.

Dieß also ist das Wesen der Substanz. Einig ist sie nicht und sie sucht und strebt beständig. Unaufhörlich spaltet sie sich in sich selbst und fortwährend trachtet sie nach der Vereinigung. Die in ihr waltenden primären Körper können ihre constituirenden Eigenschaften niemals verlieren und ihre qualitativen Verschiedenheiten werden sie ebenso behaupten. Man sieht aber auch nicht, daß sie je in Gefahr gerathen, ihre zusammenführende gründliche Attraction einzubüßen. Jene zwischen den Theilen der Materie und als Ursache aller Combinationen dieser Theile geltende Attraction handelt mit nicht geringerer Kraft zwischen Materie und Geist. Sie allein zeigt sich fortwährend im Stande, zwei dem Scheine nach so feindlich organisirte Aeußerungen des Daseyns

*) Essai sur l'inégalité des races humaines B. 4 S. 840.

einander zu nähern und in ununterbrochener Dauer zur Vermischung und Durchdringung zu bestimmen. Sich gegenseitig unentbehrlich leben jene Aeußerungen, eine der andern zugeneigt; das wäre nicht, wenn sie nicht ein homogenes, gemeinschaftliches, als Leiter des sie verbindenden Reizes identisch handelndes Prinzip enthielten.

Man darf aber diesen Reiz keineswegs mit der Grundhomogeneität der Substanz verwechseln. Er ist nur ihre Wirkung. Er fließt nicht aus ihr, sondern er ist durch sie ermöglicht. Seine Quelle ist unschwer zu finden. Sein Ursprung ist das Leben, er ist das Leben selbst. Er sucht das Leben, das Leben will er haben, überall spürt er nach dem Leben, und unter welcher Gestalt es auch versteckt sey, er fühlt es überall aus und mag sich ihm bequemen. Es ist kein Agent, wohl aber das Resultat des Handelns eines Agenten. Wollte man ihn als eine Kraft betrachten, so würde man sogleich zu dem Zielpunkt mehrerer asiatischer Pantheismen, d. h. zu der absoluten, unendlichen, unbeweglichen Verschmelzung der Substanz gelangen; durch scharfe und strenge Annahme der allumfassenden und sich selbst suchenden Lebensintensität würde man sich in den abstractesten Abgrund des Nichts stürzen. Die Substanz muß also in vollkommener Unabhängigkeit von der Abstraction betrachtet werden, um sich hierüber klare Rechenschaft zu geben, und demzufolge hat man sich zu hüten, sie in zwei absolut verschiedene Theile, den materiellen und den ideellen, zu trennen. Sie ist in sich mannichfaltig, wie man gesehen hat, aber doch ununterbrochen und im wesentlichen homogen; und wie die Materie solche primäre Körper enthält, die einander als primäre Körper fremd sind, die sich aber combiniren lassen, weil sie nun einmal Materie sind und aus diesem Grunde gewisse Attribute der Materie gemeinschaftlich besitzen, ebenso enthält die Substanz die Materie selbst und den Geist, welche sich beständig vermengen und nie ohne einander zu finden sind. Ein so enges, ungeachtet der Anomalien sich ewig vollziehendes Ineinandergreifen ist nur dadurch zu erklären, daß Materie und Geist die

Haupt-Attribute der Substanz d. h. die Abstraction, die innere Bestimmung durch Raum und Zeit, die Unterordnung unter dieselben Gesetze der Aeußerung und Entwickelung im allgemeinen besitzen. Sobald solche mächtige Bedingungen über die Existenz beider Daten walten, vermindern sich alle zwischen ihnen vorhandenen Verschiedenheiten, so wichtig sie seyn mögen, und sinken herab, während die fundamentale Identität emporsteigt. Auf welche Weise wird die Idee, wird die Sprache erzeugt? Nach dem früher Ausgeführten kommen sie ganz wie die Körper in der Thier- und Pflanzenwelt zu Stande. In allen Fällen der Aeußerung läßt sich die Homogeneität der Factoren, d. h. die nöthigen Species- und Varietätenverhältnisse und überdieß der ernährende und beschützende Schirm des Mediums nachweisen. Man darf überhaupt hier beifügen, daß der wechselseitige Reiz des Materiellen und Nichtmateriellen auf einander ein solcher ist, daß man nie und nirgend den Geist oder geistige Wesen außerhalb eines engen Zusammenhanges mit der Materie entdeckt hat. Was den Geist angeht, so ist dieser Zusammenhang ein unmittelbarer; in Hinsicht auf die Ideen ist er ein mittelbarer; in entfernterem Grade noch steht die Sprache, deren ganzer Organismus, noch abstracter als der der Idee, doch ohne irgend eine, wenn auch noch so entfernte, wirkliche Berührung mit der Materie unmöglich leben würde. Anderseits giebt es keinen organischen Körper, in welchen nicht das immaterielle Element in gewissem Verhältniß nothwendig vorhanden wäre. Wenn zwischen Sauerstoff und Kalksulfat, den unerläßlichen Elementen der Zusammensetzung des animalischen Stoffes, und irgend einem Maaße eines geistigen Agenten der Reiz nicht vorhanden wäre, so wäre auch kein animalisches Wesen möglich. Und doch zieht sich das gänzlich Fremdartige nicht an, sondern stößt sich ab; ohne vorbereitete Bänder wird nichts gefestigt. Der Materialismus hat die Lösung der Frage in der Hypothese eines dynamischen Handelns gesucht, das jederzeit genügen sollte, die Körper zu constituiren, zu erhalten und fortdauern zu lassen. Diesem System aber wird es nie möglich werden, über die Erzeu-

gung der Ideen und über das Daseyn der Sprachen Aufschluß und Rechenschaft zu geben. Keine Dynamik, keine Gymnastik quantitativer Elemente würde je soweit kommen, über die Classificirung und die Existenzmoden dieser materiellen und immateriellen Entitäten aufzuklären, die über einander und durch einander leben und doch streng individualisirt bleiben. Man kann sich also der Annahme nicht entziehen, daß die Entitäten zusammenhängende und doch sporadische Aeußerungen der Substanz darstellen; weil sie sich vereinigen, berühren sie sich; weil sie sich durchdringen, schließen sie sich nicht aus; weil sie einander unentbehrlich sind, entsprießen sie einem gemeinschaftlichen Grundstoff.

Schon Burdach hat es ausgesprochen, daß der menschliche Embryo als ein Extract aller in der Zusammenfügung der Kräfte unseres Planeten existirenden chemischen Formen anzusehen sey; und diesem Beweise der Attraktionskraft der menschlichen Seele auf die Elemente der Materie fügt er noch bei, daß von dem thonessenden Otomaken bis zum fischthranverschlingenden Samojeden und Eskimo Beispiele vorkommen, daß die Assimilationskraft des Menschen sich auf alle Naturreiche erstreckt. Aus dieser Thatsache ergiebt sich, daß überall, wo Materie zu finden ist, eine Grundhomogeneität zwischen dieser Materie und dem Geiste gedacht werden kann, da die Materie sich so allgemein und vollständig von dem dem Geiste unterworfenen organischen Wesen, d. h. dem Menschen, in welchem der Geist am meisten in der Eigenschaft eines plastischen Factors vorherrscht, an sich ziehen und sich schmiegsam machen läßt.

Es giebt also nicht zwei entschieden getrennte Dinge, Materie auf der einen Seite und Geist auf der andern Seite. Es ist nur eines und das ist die Substanz. Dieses Eine ist ein allumfassendes, allerfüllendes. Es ist Alles und außer ihm ist nichts vorhanden. Nachdem dieser Satz über allen Zweifel erhoben ist, darf nicht vergessen werden, daß keine Analyse, kein positives oder metaphysisches Experiment uns anzunehmen berechtigt, daß diese Substanz, obwohl sie in so entschiedener

Weise durch ein gemeinschaftliches Substrat zur Identität gebunden ist, doch niemals die Grundverschiedenheiten, d. h. die Individualität der zu ihrer Gestaltung zusammenwirkenden Elemente aus ihrem Innern verschwinden lassen. Es ist dieß ein Capitalsatz, und da man nicht annehmen darf, daß ein primärer Körper sich je in einen andern umwandeln könne, daß eine Idee oder eine Sprachwurzel in eine vegetabilische oder animalische Zelle überzutreten vermöge, so muß man auch an der Ueberzeugung festhalten, daß die alle Genera näherbringende und dadurch die Anzahl und die Beschaffenheit der Species beständig verändernde Bewegung nie so weit in der Nivellirung fortschreiten wird, daß die Individualität verschwinden müsse. Es giebt also einen Punkt, wo die Identität der Substanz mit der Complexität der Substanz zusammentrifft.

In Betreff der primären Körper ist das Factum ihrer Individualität nicht an Raum und Zeit gebunden. Man begegnet ihnen gewöhnlich nicht in sporadischer Zurückgezogenheit von andern Elementen der Substanz. Eine absolut einfache, aus einem einzigen Elemente geschaffene und doch lebendige Entität findet sich eben so wenig in der Wirklichkeit, als es in der Machtsphäre der Chemie liegt, aus dem bloßen Stoffe der materiellen Mittel, worüber sie verfügt, und ohne Mitwirkung des Geistes irgend ein lebendes Wesen zu schaffen. Ich spreche übrigens hier von der Individualität der primären Körper nur um zu erinnern, daß ein solcher Zustand der Absonderung, abgesehen von den die Aeußerungen dieser Absonderung leitenden Bedingungen, wohl existire. Ein primärer Körper behält seine Individualität und hört niemals auf er selbst zu seyn, das umgebende Medium sey welches es wolle, die dem primären Körper auferlegten Wanderungen und Verbindungen seyen auch noch so verdunkelnd; nichts wird je über seine Individualität die Oberhand gewinnen, und ohne Verlust und ohne Abnahme an seinem innern Wesen wird er am Ende über die Unbeständigkeit seines zeitlichen Mediums den Sieg davontragen, und aus dessen Trümmern in sich selbst unverändert hervortreten.

Jedes Medium ist dreifach bedingt: 1) Als Medium erscheint es in einem beständig auflösbaren und transitorischen Zustande, weil es heterogene, für mannigfache Zwecke geeignete Theile enthält. Es giebt kein Medium, das nur mit Rücksicht auf eine einzige Individualität geschaffen wäre. Jedes Medium ist geeignet, gewisse Combinationen zu bestimmen; wenn in ihm aber der Antagonismus entschieden über die Harmonie die Herrschaft gewinnt, so löst es sich auf. 2) Ein Medium enthält immer heterogene Elemente, und diese sind die vorbereitenden Ursachen und die Werkzeuge der erwähnten Auflösung. 3) In jedem Medium suchen sich die homogenen Elemente und gesellen sich zusammen. Sobald diese Thätigkeit stattgefunden hat, entsteht eine Individualität, und diese entwickelt sich durch die Anwendung aller Mittel der Substanz, so lange sie in dem Medium analoge und ihr ähnliche, homogene, nicht aber identische (denn es ist vorhin bemerkt worden, daß es gar keine absolut einfachen Körper gebe) Assimilationselemente findet. So entwickelt sich das Individuum. Aber es kommt ein Moment, wo die Grenze des von dem Medium besessenen erreicht ist. Es beginnt die Verkümmerung. Das Individuum leidet, die Hülle zerreißt. Nun fragt sich, was aus dem Enthaltenen werden soll und ob die hervorgebrachte Entität verschwindet oder bleibt, und im letztern Falle, auf welche Art sich ein solcher neuer Zustand verwirklicht.

Das Wesen, dessen Werden wir bis hierher verfolgt, ist nicht aus einer einzigen Zelle entstanden, und wäre es auch, so dürfte man es doch nicht als einfachen Ausdruck der Substanz ansehen. Es ist ein Aggregat von stark congruirenden Theilen. In diesem Aggregat entwickelt sich das Leben, und das Individuum schafft nichts andres, als eine stufenweise fortschreitende Verwirklichung seiner selbst. Das Maaß in dem Fortschreiten dieser Verwirklichung ist in dem Maaße der Entwickelung des Selbstbewußtseyns zu suchen, und jenes Selbstbewußtseyn, das von dem Leben erzeugt, durch das Vorwärtswirken des Lebens befördert wird und nur mit dem vollsten Ergusse des Lebens sich

äußert, ist mit einem zuerst schwachen Lichte zu vergleichen, das an einem finstern Orte erzeugt wird. Allmählich breitet es sich aus und erhellt einen immer größern Kreis, aber langsam und unvollkommen, bis es in seinem möglichst gesteigerten Glanze entfaltet ist; gleichwohl bleibt das Beleuchtete noch sehr beschränkt. Auf diese Weise würden die verschiedenen zur Gestaltung einer Entität dienenden Theile im Ganzen nichts Neues, nichts Originales, nichts über das bloße Factum ihrer Vermengung sich Erhebendes hervorbringen, wenn jenseits ihrer jetzigen Aeußerung nicht ein anderes sich ereignete; aber die Erscheinung des Selbstbewußtseyns, indem sie den organisirten Wesen Ursachen und Mittel an die Hand giebt, über sie selbst, sowie die andere Organismen und Aeußerungen der Substanz umhüllenden Medien sich zu erheben und hinwegzuschauen, entscheidet ein Neues und dieses Neue ist nicht anders, als in der Eigenschaft einer bis dahin vorbereiteten, aber noch nicht ausgeführten Schöpfung zu fassen.

Der sich von der Gestaltung des Selbstbewußtseyns bis zur Selbstbesitzung und Beurtheilung des Aeußeren erhebende Theil der Substanz erfährt eine doppelte Empfindung. Zuerst leidet er von dem unvollkommenen Zustande dieses Bewußtseyns, welches nicht alles Angeschaute und Gezeigte erklären, nicht alles Vermuthete erreichen kann, und überdieß so viel von dem Vergänglichen der Formen erfahren hat, daß er auch über sich selbst fragen muß, ob er fortzubestehen fähig sey oder nicht. Ein solches Wesen sieht klar, daß die zu ihm gehörenden Elemente fortwährend ausgestoßen und durch andere ersetzt werden, obgleich es selbst besteht und bleibt. Es fühlt, daß in seinem innersten idealen Kerne die Veränderungen sich zwar ebenso folgen, daß es aber doch, diesem ewigen Wechsel zum Trotze, eng in sich selbst verbunden beharrt. Es kommt aber ein Augenblick, wo die Veränderung sich nicht mehr als eine langsame und kaum erkennbare vollzieht. Die um sich greifende Zerstörung löst plötzlich alle Bande der äußern Existenz, und das Selbstbewußtseyn ist nicht sicher, ob es die Zerreißung überleben wird.

Und doch überlebt es sie; denn es giebt nichts, das auf ein Ziel gerichtet ist und das nicht bestimmt wäre, dieses zu erreichen. Das innerliche mit Selbstbewußtseyn ausgestattete Wesen ist auf die Erkenntniß gerichtet, d. h. nach dem Auffassen der vollkommenen Substanz und der Erforschung ihrer Gesetze. Es muß sie erreichen; denn sonst hätte die Natur nur eine unlogische, unmotivirte, unzweckmäßige Combination erzeugt und doch würde diese Combination für ihr Meisterwerk gelten müssen. Sie wäre bis zur Offenbarung des innerlichen, mit Selbstbewußtseyn ausgestatteten Wesens gelangt, und doch könnte dieses innerliche Wesen nichts anfangen mit seinen so mühsam und so langsam errungenen Waffen; der Preis der Laufbahn würde ihm entgehen. Es wäre ein ganz vereinzelt dastehender Fall in der Beobachtung universeller Thatsachen. Um ihn erklären zu können, müßte man aller Analogie offen absagen und sich Beweise außerhalb des Kreises der Erfahrung, sowie der metaphysischen und logischen Beurtheilung erkünsteln. Je höher ein Wesen auf der Stufen-Leiter der Organismen steht, desto näher ist es der Wissenschaft gerückt, und da die Wissenschaf augenscheinlich für den einzig möglichen Weg der Auffassung der Substanz durch sich selbst gelten muß, so ist, ebenso augenscheinlich, das Wesen berufen zur vollkommenen Wissenschaft d. h. zum gänzlichen Erfassen der Substanz. Würde unter den Bedingungen des jetzigen Lebens das Ziel, die Totalität der Wissenschaft erreicht und von dem Einzelnen besessen, so läge kein genügender Grund vor zu der Vermuthung, daß ein solches Resultat verloren gehen könne durch die Auflösung der Individualitäten, welche dasselbe errungen hätten. Nichts geht verloren, als die Combinationen der Medien, und überdieß kommen auch diese Combinationen immer wieder von neuem zum Vorschein. Aber das im innerlichen Wesen gestaltete Selbstbewußtseyn ist keine Combination; es ist eine im Schooße der Substanz geborene positive Entfaltung, und die Individualität ruht hier in ihrer wahrhaften Potenz. Ein solches von der Natur so mühsam gewonnenes Ziel ist keiner unlogischen Unterdrückung ausgesetzt,

selbst wenn es noch nicht vollständig erreicht und nur erst in Aussicht entfaltet wäre. Das hieße geradezu die Summe der sehr complicirten Operationen vernichten, an welchen die Natur ein solches Gefallen hat, daß sie in der That nur existirt, um sie auszuüben, und welche gleichmäßig auf die Schöpfung des im Selbstbewußtseyn verwirklichten Individuums abzielen. Man ist also zu der Annahme berechtigt, daß in gleichem Maaße wie der Keim mit Absicht geordnet ist für die Pflanze, die Pflanze für die Frucht, die Frucht für die Erhaltung der Gattung und wahrscheinlich noch für Anderes, wovon unsere noch mangelhafte Kenntniß des inneren Werthes der Vegetabilien das Geheimniß noch nicht durchdrungen hat, ebenso der Embryo für den Menschen, der Mensch für die Fortpflanzung der Species und die Species für die Bestimmung der Individualität und ihres Selbstbewußtseyns. Aber welchen Werth hat in der gegenwärtigen Form der Existenz dieses Selbstbewußtseyn? Die vollkommenste Organisation, die man sich denken kann, gewinnt kaum eine dürftige Erkenntniß einiger spärlicher Wahrheiten und wird dadurch kaum in Stand gesetzt zu ahnen, daß eine unzählige Reihe höherer und wichtigerer Wahrheiten außer ihrem Kreise liege und ihr unerreichbar bleibe. Die enge Beschränkung des Mediums, in welchem sie lebt, läßt nicht einmal den Anspruch aufkommen, die ergriffenen Wahrheiten in der Nähe betrachten zu dürfen. Das Individuum ahnt und räth auf das, was existirt, es erfaßt es nicht und so wird die menschliche Seele zum Tummelplatz abenteuerlichster Muthmaaßungen. Sie fängt an, zu erkennen, warum sie ist, den Grund zu durchdringen, weshalb sie thätig ist; dieß ist fast Alles. Ihr Wille strebt nach gründlicherer Bekanntschaft mit dieser Ursache. Um die Rechtfertigung der Gesetze zu Stande zu bringen, deren wirkliche Ausführung sich in der Hervorbringung des innerlichen Wesens und des Selbstbewußtseyns abschließt, muß dieses Wesen das von ihm geahnte Leben wirklich leben, sein Bewußtseyn muß seine volle Anwendung genießen und in den Besitz alles dessen gelangen, zu dessen Besitz es sich bestimmt und berufen fühlt. Wer

hemmt es in diesem Streben? Zuerst die Einschränkung seines Mediums, und noch mehr die damit zusammenhängende Beschränkung seiner eigenen Kräfte. Das Medium muß sich also nach Maaßgabe des bevorstehenden Werkes vergrößern, und zwar weit hinaus über das, was wir begreifen, weit über die Sphäre hin, in welcher die jetzige organische Welt befangen ist, kurz weit hinaus über die Schwelle der sichtbaren Auflösung und des Todes.

Die Entwickelung des Bewußtseyns ist das Streben des Lebens nach seinem höchsten wirklichen Entwicklungspunkte, und da das Leben in diesem Grade und in dieser Form nur im Individuum zu finden ist, so muß das Individuum nothwendig sammt seinem Bewußtseyn nach dem Tode fortbestehen. Das Bewußtseyn konnte unmöglich ohne das Individuum vorhanden seyn, denn es ist nur sein Lebensmodus. Wenn es sich zu entwickeln und zu vervollkommnen im Stande ist, so kommt es nur daher, daß das Individuum an seiner Vergrößerung arbeitet. Wenn es höher steigt, so geschieht dieß, weil das Individuum es mit sich emporträgt. Ist also das Bewußtseyn dazu bestimmt im Jenseits fortzudauern, so ist das Individuum zum gleichen Schicksale berufen. Dieß besteht aber aus einem Aggregat mehrerer Moden der Substanz, das innere Individuum nämlich, so gut als Alles was in der Welt lebt, unter anderm auch das äußere Medium, das sich um es her und über ihm entwickelt hat, der Leib. Das innere Individuum verharrt in seiner Existenz und zwar genau nach den Bedingungen des nicänischen Symbolums, als Fleisch und Geist zusammen. Die endliche Zerstörung der Materie ist keine christliche Lehre, sondern eine gnostische Häresie.

Sobald sich das Individuum in der für den Genuß des intensiven Lebens günstigeren Lage angelangt sieht und der Substanz näher steht, wird es mehr und mehr Herr über sich selbst und gewinnt an Werth. Wie der erwachsene Mensch die Kleider des Kindes von sich wirft, um die ihm mehr passenden anzulegen, und während der wenigen Minuten des Uebergangs,

bloß und fröstelnd, eine unangenehme Empfindung durchmachen muß, so fühlt sich das innere Individuum, wenn es in seinem vitalen Aufwachsen an einen Moment gelangt, wo seine Entwickelung nicht mehr zu den Bedingungen der heutigen Existenz paßt, unbequem und wirft sie von sich; das ist das Greisenalter, Verfall der Kräfte, der Tod. Die Schwierigkeit, sich das innere Wesen in einer solchen Lage vorzustellen, geht lediglich von drei Gewohnheiten unseres Geistes aus, die uns zuerst zu den drei Fragen: Wo? Wann? Wie? drängen; darauf gestützt fassen wir nur schwer, daß irgend eine Entität außerhalb dieser drei Gesichtspunkte sich vernehmen lassen könne. Ich habe schon früher gezeigt, daß wir die Anschauungsformen des Raumes und der Zeit nicht, wie sich gebührte, den vorgestellten Daten anknüpfen, sondern daß wir diese Phänomene ohne Grund als reale Existenzen annehmen. Bei diesem Punkte der Frage aber muß ein solches Vorurtheil gänzlich bei Seite gelassen werden. Hier giebt es kein Wo und kein Wann und somit auch kein Hinderniß, welches das Fortbestehen des Lebens in dem innern Leben hindern könnte. Das nach dem Tode fortbestehende und die doppelte Raum- und Zeit-Irradiation mitbringende Individuum setzt diese nach den Bedingungen seines neuen Mediums in Thätigkeit. Man kann einen solchen unabhängigen Zustand sich leicht vorstellen, da ja auch in der jetzigen Existenz unter den bekannten Bedingungen der Wirklichkeit man nie zur Vollziehung der Idee die Bestimmungen von Raum und Zeit in Anwendung bringt, es wäre denn, daß man die Notion einer besondern Idee mit der Notion einer anderen in Zusammenhang setzte. Auch in der Beobachtung der idiomatischen Data braucht man nicht nach dem Wo und dem Wann zu suchen, obgleich hier streng bestimmte Aeußerungen der Substanz im Spiele sind. Was also die jenseitige Entwickelung des innern Individuums betrifft, so wird man sich nicht mit den Hindernissen der Zeit oder des Raumes beirrrn oder stören lassen, da jede Entität, wie immer sie bestimmt seyn mag, jene beiden nach ihrer eigentlichen Beschaffenheit in sich selbst trägt.

Noch ist ein Wort zu sagen von der Form. Um da zu seyn, braucht sie nicht in die Sinne zu fallen, unsern Sinnen vernehmbar zu seyn. Die materielle Substanz äußert sich nicht nothwendig unter solchen Bedingungen, und doch ist sie in jedem Falle von einer Form bekleidet, denn ohne Form giebt es keine Materie. Wir haben schon gesehen, daß eine solche Bestimmung unmöglich an dem sporadischen Zustande fehlen könnte, und zwar nicht nur der materiellen Aeußerung der Substanz, sondern auch der idealen, d. h. der Aeußerung der Idee, der Sprache, als einem echt plastischen Producte, auch nicht den Theilen der Idee, noch den Theilen der Sprache. Was ich von dieser Unentbehrlichkeit der Form anderswo entwickelt habe, brauche ich hier nicht zu wiederholen. Nur das muß ich nochmals hervorheben, daß sie in ihrer Eigenschaft als Erzeugniß des Punktes und der Linie wesentlich ein abstractes ist, zumal da sie von den inneren den Combinationsmoden der Substanz bei allen Wesen gemeinsamen Gesetzen hervorgebracht wird, und somit ganz gut außer Raum und Zeit bestehen kann. Demnach sind die gewöhnlichen und schon erwähnten Vorurtheile über eine nothwendig in die Sinne fallende Aeußerung der Form als unbegründet zu beseitigen. Auch unter einer unversinnlichten Form ist ein Körper ganz wohl zur Existenz befähigt, und es liegt von dieser Seite kein Hinderniß vor, nach dem Absterben des umhüllenden Mediums eine neue und eigentliche Verwirklichung des sporadischen Individuums anzunehmen. Jedes zum jenseitigen Daseyn gelangte Wesen wird seine plastische Form von selbst, und nach Maaßgabe seiner Beschaffenheit unwiderstehlich auffinden und entfalten, ebensogut, wenn auch in anderer Weise, wie unter den jetzigen organischen Bestimmungen.

Sicher wird diese neue Form eine gedrungenere, logischere, mächtigere seyn, weil das sich selbst kräftiger beherrschende Wesen nach einer vollkommeneren Plasticität mittelst zweckmäßigerer Werkzeuge streben wird. Unter dem Einflusse einer reineren Homogeneität wird sich eine entschiedenere Schönheit feststellen. Das von jedem erniedrigenden Triebe befreite Wesen wird schön wer-

den, weil jeder seiner Theile eine richtige Anwendung finden muß, und hier ergiebt sich einfach die Antwort auf die Frage, die ich im zweiten Theile unbeantwortet gelassen habe. Das in seinem Bewußtseyn weiter vorgeschrittene Wesen zieht die homogenen Ideen an sich, und genießt in ihrer klar überblickten und erkannten Fülle die ganze Seligkeit. In dieser erweiterten Einsicht in den Plan des früheren Zustandes behält auch die alte Sprache ihren früheren Bereich, ja sie erweitert ihn. Alle Gründe, welche für ihr Vorhandenseyn sprechen und ihre Unerläßlichkeit beweisen, haben doppelte Intensität erlangt. Wollte man ihre Abwesenheit behaupten, so müßte dafür ein allen bisherigen Deductionen zuwiderlaufender Beweis beigebracht werden. Eine solche Argumentation wird aber große Schwierigkeiten bieten; denn es liegt am Tage, daß wenn das Individuum nach dem Tode strenger determinirt und höher gesteigert wird, auch der Zufluß der Ideen wächst und mächtiger wird, als zuvor; da muß dann folgerichtig auch das Vermögen, die zahllosen von dem Gedanken erfaßten Ideenaggregate mit Hilfe des idiomatischen Wesens auszudrücken, ein vollständigeres und vollkommeneres werden.

Athen, 31. Januar 1867.

Arthur Graf von Gobineau.

Der Grundgedanke in der Göthischen Faustdichtung.

Ein Vortrag, gehalten im Göthehause zu Frankfurt, am 10. November 1867,

von Prof. Dr. **Schliephake.**

Von jeher hat unter Göthes dichterischen Erzeugnissen keines in größerem Maaße die Aufmerksamkeit auf sich gezogen, als die Faustdichtung. Mit Recht gilt dieselbe als sein Hauptwerk, worin er sich als Dichter, Denker, Mensch am vollständigsten und tiefsten ausgesprochen hat. Einzig steht dieses Werk nicht allein in der deutschen Dichtung da, sondern es ist über-

haupt kaum mit einem anderen in alter und neuer Zeit zu vergleichen, es sey denn, wofern wir von der gänzlich verschiedenen Form und Einkleidung absehen, etwa mit dem großen Gedichte des Florentiners Dante.

Den Grund der ungemeinen Aufmerksamkeit, welche die Faustdichtung unter den Deutschen, wie im Auslande, namentlich in England und in den letzten Jahren auch in Frankreich, hervorgerufen hat, haben wir sowohl in ihrer Form, wie in ihrem Inhalte, überhaupt in der Eigenthümlichkeit und Bedeutung derselben zu suchen. Welch ein frischer Hauch schöpferischer Dichterkraft weht durch das Ganze, wie fesselt uns die klare und sichere Anschauung, wie erfreut uns die meisterhafte Zeichnung, die Fülle von Bildern, bald der erregendsten und erschütterndsten, bald der lieblichsten und zartesten Art! In keiner Dichtung hat Göthe zugleich mehr Ernst, Gemüth und Weisheit, wie mehr Witz und Satire niedergelegt, in keiner hat er Freiheit und Innigkeit, den kühnen Schwung des Geistes und die treue Wiedergabe des Wirklichen glücklicher gepaart. Soll ich aufmerksam machen auf den Umfang des Gesichtskreises, auf die eindringende Wahrheit in der Auffassung der Natur und Menschheit, auf den Reichthum der Gedanken, auf die Gluth der Empfindung, was Alles jene Dichtung auszeichnet?

Es war ein glücklicher Wurf, den Göthe that, indem er einen Stoff auswählte, den die Volksdichtung bereitet hatte. Es ist immer günstig, wenn der Künstler an ein Gebilde des Volksgeistes sich anlehnen kann, sein eignes Werk wird, dadurch genährt, an Lebenswahrheit gewinnen. Göthe aber hat sich nicht darauf beschränkt, das in der Volkssage Gegebene kunstmäßig auszuführen, sondern er ist mit ursprünglich dichtendem Gedanken daran gegangen, er hat dem überlieferten Stoffe einen höheren Lebenstrieb eingeflößt und daraus ein Werk geschaffen, welches in Anlage und Ziel der volksthümlichen Vorstellung geradezu entgegensteht. Die Volkssage nimmt einen engherzig moralisirenden Standpunkt ein, sie verdammt den Faust, weil er überhaupt mit dem Bösen sich eingelassen hat. Das Volk, mehr

Sittenprediger als Dichter, ruft uns warnend zu: laß dich nicht gelüsten, einmal in Gemeinschaft mit dem Feinde des Guten, bist du für immer verloren! Es hat von seinem Standpunkte aus Recht; den Faust, der dem Bösen einmal sich verschrieben, kann es der Verdammniß nicht mehr entziehen. Aber der Faust, wie Göthe ihn dachte, ist ein durchaus anderer; weit entfernt, dem Verderber sich zu verschreiben, unternimmt er es, die Ueberlegenheit seines Geistes gegen ihn zu bewähren und geht siegreich aus der Probe hervor. Göthe hat den Stoff der Faustsage in das Reich edler Dichtkunst erhoben, nicht durch Aufprägung eines äußeren kunstgerechten Stempels, sondern durch Höherbildung von innen, vermöge des ihm eigenthümlichen belebenden Gedankens. —

Um ein Werk von solcher Breite der Ausführung, von solcher Mannichfalt in der Gliederung der Theile zu würdigen, ist es vor Allem nöthig, dasselbe als ein Ganzes zu erfassen und in dem Gesammteindrucke sich zu vergegenwärtigen. Meine Absicht ist es, zum Verständniß der Faustdichtung einen Beitrag zu liefern, indem ich es versuche, den G r u n d g e d a n k e n derselben darzulegen. Wenn es uns gelingen sollte, ihn klar zu erfassen und an den Worten des Dichters überzeugend nachzuweisen, so werden wir, mit dieser Einsicht, den Bau des großartigen Werkes in seine Bestandtheile verfolgen können, wir werden in allen Wendungen des Gedichts den Zusammenhang und die fortschreitende Bewegung verstehen. Der Grundgedanke aber, wie der Dichter ihn faßt, ist nicht ein abgezogener Begriff, nicht ein dürrer Lehrspruch, sondern in ihm wohnt die treibende und gestaltende künstlerische Kraft, welche das Werk im Ganzen und in seinen Theilen durchströmt, und welche allem Besonderen darin seine Bedeutung und Stelle anweist; er ist diese Einheit selbst, die, als eine künstlerische, in lebendiger Bestimmtheit angeschaut werden muß.

Wir fragen also: ist in der Faustdichtung solch eine beherrschende E i n h e i t, ein Band und eine Mitte zu finden, woraus die Entwicklung des Gedichtes hervorgeht und worauf

sie zurückweist? Ein jeder wird sofort auf diese Frage bemerken, daß eben der Charakter des Faust, als Hauptperson, als Träger der Handlung, die Einheit der Dichtung bildet. Faust erscheint durchaus als der Beziehungspunkt für Alles, was der Dichter vorträgt, sey es als Thun des Helden, oder als Begebenheit, oder was sonst zur Vorstellung gebracht wird. Wollen wir also den Grundgedanken des Gedichts uns deutlich machen, so haben wir zu untersuchen, wie der Dichter den Hauptcharakter gedacht hat. Wir fragen demnach: worin besteht das Wesen des Faust, was wird in ihm ausgesprochen, welchen geistigen Gehalt, welche Auffassung des menschlichen Wesens hat Göthe darin zum Ausdruck gebracht?

Um darüber uns zu verständigen, ist es erforderlich, den Gang der dramatischen Entwicklung in Erinnerung zu bringen. Wir wollen den leitenden Gedanken in dem Verlaufe, den das Gedicht nimmt, zu verfolgen und in seinem Inbegriff herauszuheben suchen. Der Charakter des Faust läßt sich nicht durch eine einfache Zeichnung, durch bloße Schilderung zur Anschauung bringen, sondern er ist in der Handlung selbst zu betrachten, wie er in fortschreitender Entfaltung sich darlegt. Wir werden die Hauptabschnitte dieses Entwicklungsganges zu kennzeichnen, in ihrer Folge zu erklären und zu einem Gesammtergebniß zu verbinden haben.

Achten wir zuerst darauf, wie der Dichter seinen Helden bei der Eröffnung des Schauspieles auftreten läßt. In Faust wird uns ein Geist vorgeführt, der von heftigem Ringen nach intellectuellen Gütern und geistigen Genüssen bewegt wird. Schon in dem Prologe wird er mit Worten, die Mephistopheles an den Herrn richtet, so geschildert: „Nicht irdisch ist des Thoren Trank und Speise, Ihn treibt die Gährung in die Ferne, Vom Himmel fordert er die schönsten Sterne Und von der Erde jede höchste Lust, Und alle Näh' und alle Ferne Befriedigt nicht die tiefbewegte Brust.“ Sehen wir genau hin, so zeigt sich, daß es zwei Triebe sind, welche ihn in Aufregung setzen, der nach Erkenntniß und der nach Lebensgenuß. Mit Eifer hat

er sich der Erforschung der Wahrheit hingegeben, woraus an sich reine Geistesfreuden fließen. Aber umsonst; er findet keine Stillung, sein Verlangen wächst mit der Anstrengung und dem Entbehren. So ist er in einen Zustand gährender Unruhe gerathen, er versinkt bald in selbstquälerisches Sinnen, bald in das Gewoge überschwänglicher Gefühle. Wohl übertrifft er Andere seines Standes an mancherlei Einsicht, er fühlt sich frei von gemeinen Vorurtheilen, von Furcht und Zweifel. Aber er hat zugleich das peinigende Bewußtseyn, daß er die rechte Erkenntniß nicht gefunden hat, daß er in das wahre Wesen der Dinge nicht einzudringen vermag. Er möchte die Natur, die Wirklichkeit unmittelbar ergreifen, die waltenden Kräfte des Weltganzen in ihrer Werkstatt erblicken; er möchte in die Ursprünge der Erscheinungen eintauchen, im anschauenden Genuß des lebendigen Alls, das uns umfängt, sich ergehen. Da er auf dem Wege der Forschung sein Ziel nicht erreicht hat, so hat er sich der magischen Betrachtung ergeben. Neue Einblicke thun sich ihm auf; er schaut in den Zusammenhang des Weltgebäudes, in den Allverband der Kräfte der vergeistigten Natur. „Wie Alles sich zum Ganzen webt, Eins in dem andern wirkt und lebt! Wie Himmelskräfte auf- und niedersteigen Und sich die goldnen Eimer reichen! Mit segenduftenden Schwingen Harmonisch all' das All durchklingen!“ Er schwelgt in den Wundern der Einbildungskraft, in jener bedeutsamen Bilderwelt, in welche die gesteigerte Phantasie, mehr entzündet durch innere Regungen, als geleitet durch äußere Eindrücke, die Erscheinungen faßt und welche sie für tiefere Offenbarungen des Seyenden nimmt. Aber er schöpft daraus nur eine flüchtige Ergötzung; jene Vorstellungen geben ihm nicht die Wirklichkeit, die er sucht. „Welch Schauspiel, ruft er aus, aber ach ein Schauspiel nur! Wo faß' ich dich, unendliche Natur? Euch Brüste, wo? Ihr Quellen alles Lebens, An denen Himmel und Erde hängt, Dahin die welke Brust sich drängt, Ihr quellt, ihr tränkt, und schmacht' ich so vergebens?“ Er fällt in das Gefühl seiner Schwäche zurück; auch der Erdgeist, den er in den Schranken

seines menschlichen Vermögens nicht faßt und erträgt, stößt ihn zurück. Heftiger schlagen die Wogen seines Inneren auf. Die Elendigkeit des gemeinen gelehrten Thuns, der eitlen Wortweisheit (Wagner) ekelt ihn an. Das Gefühl der Leere und Schaalheit des Daseyns stürzt ihn in Verzweiflung. Schon ist er daran, durch einen Gifttrank von seinen Qualen sich zu befreien, und sein schwärmender Geist weiß das geahnte neue Daseyn, zu dem die dunkle Schwelle des Todes ihn etwa führen mag, sich glänzend auszumalen, allein auch auf die Gefahr, in's Nichts dahinzufließen, setzt er freudig den Becher an; als die Erinnerung längst geschwundener Jahre, wo seine Seele voll Einfalt und kindlichen Glaubens war, ihn von dem verhängnißvollen Schritt zurückhält. Aber der grübelnde Trübsinn und die Stürme der Seele erneuern sich. Nur vorübergehende Linderung schöpft er aus dem Anblick des Frühlings. Er kann nicht froh seyn mit den Fröhlichen, die dankbare Verehrung des Volkes weckt in ihm den Vorwurf, wie wenig dieselbe verdient war. Die Herrlichkeit der Natur ruft neue Sehnsucht nach unerreichbaren Fernen in ihm wach; er möchte sich hinaufschwingen über die Enge des menschlichen Daseyns und dahinschweben im entzückenden Anbick des Weltalls. Auch der friedliche Fleiß im Zimmer will nicht mehr gelingen; kaum hat er sich an das Buch gesetzt, so steigen rasch nach einander störende Zweifelserwägungen in ihm auf. So liegt sein Inneres in Aufruhr, Zwiespalt und Mißmuth. Die Worte, welche er auf dem Spaziergange an seinen Famulus gerichtet hatte, bezeichnen den kritischen Zustand: „Zwei Seelen wohnen, ach! in meiner Brust, Die eine will sich von der andern trennen; Die eine hält in derber Liebeslust Sich an die Welt mit klammernden Organen; Die andre hebt gewaltsam sich vom Dust Zu den Gefilden, hohen Ahnen!" —

Eine neue Entwicklungsstufe beginnt in Faust dadurch, daß die Entzweiung seines Gemüthes mit Bestimmtheit heraustritt; die vollzogene Scheidung drängt zur weiteren Entfaltung. Der Gegensatz ist überhaupt eine vorantreibende und entfaltende Macht; so macht er sich geltend in der Ausbildung des

Einzelnen und des Oeffentlichen, in der Kunst, wie in der Natur und in dem Leben des Geistes, er ist eins der allgemeinsten Weltgesetze. Wir haben bemerkt, daß in Faust der Zwiespalt innerlich angelegt war; das wilde Durcheinander, das Auf- und Abschlagen des Begehrens brachte jene trübe und aufzehrende Gährung hervor, worin er anfangs sich darstellt. Indem nun die zwiespältigen Triebe sich gegenüberstellen, beginnt ein geordnetes und die Auseinandersetzung förderndes Widerspiel unter denselben. Nun hebt in ihm der Kampf um das Selbst, um die geistige Person an, ein Kampf, worin diese sich entscheiden muß, auf welche Seite sie neigt, auf welcher sie stehen bleibt. Diese Scheidung stellt der Dichter auf die Weise dar, daß er dem hochstrebenden, mit Wohlgefühl an der Welt hängenden Faust den kalt verneinenden, höhnisch in die sinnliche Gemeinheit herabziehenden Mephistopheles gegenüberstellt. Beide Gestalten sind Verkörperungen des getheilten menschlichen Wesens, und die Personification ist mit unübertroffener Meisterschaft, und zwar bei Mephistopheles in nicht geringerem Grade, durchgeführt. In Faust ist es der Geist, welcher mit dem Selbstgefühl seiner unbezwungenen Uebermacht dem Leben und seinen mannichfach lockenden Erfahrungen sich hingiebt; in Mephistopheles ist es der Zweifel an dem Edleren im Menschen, es ist das thierisch Niedere, gepaart mit der Lust am Verderben, jenem Neid, der dem Wesenhaften, dem Guten, in dem Zeitstrom des Werdens und Vergehens, als Feind sich widersetzt. Auf dem so gezogenen Gegensatze beruht die fernere Führung der Handlung, worin Fausts Charakter in seiner vollen Bedeutung sich darlegt.

Achten wir nun darauf, wie die Gegensätze auf einander treffen, und welches Verhältniß unter ihnen daraus hervorgeht. Faust hatte in der That mit seiner bisherigen Lebensweise für immer gebrochen. Im Hinblick auf die freudenlose Oede seiner Tage, ruft er aus: „Und so ist mir das Daseyn eine Last, Der Tod erwünscht, das Leben mir verhaßt!" Im bittersten Ueberdruß stößt er die Worte aus: „So fluch' ich Allem, was

die Seele Mit Lock- und Gaukelwerk umspannt, Und sie in diese Trauerhöhle Mit Blend- und Schmeichelkräften bannt!" Und am Ende: „Fluch sey der Hoffnung, Fluch dem Glauben, Und Fluch ,vor Allem der Geduld." Aber das letzte Wort, womit er die Geduld verwünscht, deutet schon darauf hin, daß er vor Begier brennt, sich in neue Bahnen zu stürzen. Der Versucher macht sich an ihn, er will ihn seine Straße des Sinnentaumels führen, um, wie er gedenkt, das Höhergeistige in ihm auszulöschen, ihn von seinem Urquell abzuführen: „Staub soll er fressen, und mit Lust!" Er trägt ihm seine Dienste verlockend an: „Ich gebe dir, was noch kein Mensch gesehn!" Aber Faust verachtet Alles, was jener ihm zu bereiten vermöge: „Was willst du armer Teufel geben? Ward eines Menschen Geist in seinem hohem Streben Von deines Gleichen je gefaßt?" In der Gewißheit, daß Mephistopheles nicht im Stande sey, ihn zu bethören und zu lähmen, bietet er ihm die Wette: „Werd' ich beruhigt je mich auf ein Faulbett legen, So sey es gleich um mich gethan! Kannst du mich schmeichelnd je belügen, Daß ich mir selbst gefallen mag, Kannst du mich mit Genuß betrügen, Das sey für mich der letzte Tag!" Diese Worte, womit er den Vertrag mit Mephistopheles vorschlägt, sind entscheidend für das Verhältniß zwischen beiden und alles aus demselben Hervorgehende. Auf der Höhe des Bewußtseyns von seiner Ueberlegenheit über den Versucher, ruft er die Worte aus: „Werd' ich zum Augenblicke sagen: Verweile doch, du bist so schön! Dann magst du mich in Fesseln schlagen, Dann will ich gern zu Grunde gehn! Dann mag die Todtenglocke schallen, Dann bist du deines Dienstes frei. Die Uhr mag stehn, der Zeiger fallen, Es sey die Zeit für mich vorbei!" Und auf die Mahnung des zweifelsüchtigen Gesellen: „Bedenk' es wohl, wir werden's nicht vergessen!" entgeghet er im Vollgefühl seiner Stärke: „Wie ich beharre, bin ich Knecht, Ob dein, was frag ich, oder wessen!" In diesem Sinne will es Faust mit seinem Gefährten wagen; es drängt ihn, sich auszustürmen: „Stürzen wir uns in das Rauschen der Zeit, In's Rollen der Begebenheit! Da mag

denn Schmerz und Genuß, Gelingen und Verdruß, Mit einander wechseln, wie es kann; Nur rastlos bethätigt sich der Mann!" Er hat in sich die Gewißheit, daß er keinem Genusse unterliegen, daß keine Lust ihn fesseln werde, um den Muth des Voranschreitens in ihm auszulöschen. Auch will er nicht bloß weichlichem Vergnügen nachjagen, den vollen Lebensstrom möchte er in sich auffassen: „Mein Busen, der vom Wissensdrang geheilt ist, Soll keinen Schmerzen künftig sich verschließen, Und was der ganzen Menschheit zugetheilt ist, Will ich in meinem innern Selbst genießen, Mit meinem Geist das Höchst' und Tiefste greifen, Ihr Wohl und Weh auf meinen Busen häufen, Und so mein Selbst zu ihrem Selbst erweitern, Und, wie sie selbst, am End' auch ich zerscheitern!" Der Gefährte erinnert ihn an die Schranke des menschlichen Vermögens: „Glaub' unser einem, dieses Ganze Ist nur für einen Gott gemacht!" und an die Kürze der Lebenszeit; aber Faust versetzt: „Was bin ich denn, wenn es nicht möglich ist, Der Menschheit Krone zu erringen, Nach der sich alle Sinne drängen?" — Fassen wir den Vertrag zwischen Faust und Mephistopheles in kurze Worte. Es handelt sich um Faustens Seelenheil, um die Erhaltung seines freien Selbstes. Wenn Mephistopheles ihm durch Lüste schmeichelt, daß er vollgesättigt darin verharren will, so ist er eben damit schon dessen Knecht, er ist ihm unterlegen, wird ihm dienstbar; behauptet er sich aber in seiner voranstrebenden Selbstständigkeit, so bethätigt er dadurch seine geistige Erhabenheit gegen den Versucher, der dann keine Gewalt über ihn gewinnt. Die auf diesen Vertrag folgenden Begebenheiten, worin Faust betheiligt ist, sind, so verschieden sie übrigens seyn mögen, insgesammt als Erprobungen seiner Geistesstärke gegen die niedere Sinnlichkeit zu betrachten. Faust indessen ist nicht von der Art, um den Reizen derselben mit spröder Entsagung auszuweichen; begierig ergreift er die Welt mit dem, was sie dem Genuß bietet. Inmitten derselben tritt jene Probe an ihn heran: ob er darin stillstehen und unter-

gehen, oder ob er durch sie hin sein edleres Selbst erhalten und freimachen werde. —

So haben die Lebensrichtungen deutlich zu einander Stellung genommen. Ihr äußerer Bund leitet einen inneren Kampf ein; sie wirken im Verkehr mit und aneinander, im Ziel aber gegen und auseinander. Die Handlung breitet sich wachsend aus, für Faust beginnt der Lebenslauf mannichfaltiger Welterfahrung. Er kann seinem Verlangen nachgehen; Natur und Menschen, alle Mittel, die dem Genusse dienen, sind ihm zu Gefallen. Wir unterscheiden zwei Abtheilungen oder Altersstufen in diesem Lebenslaufe. In der ersten ist noch die stürmisch leidenschaftliche Aufregung vorherrschend, in der anderen tritt ein mehr beruhigter und gemessener Gang ein; Empfindung und Betrachtung wechseln in beiden; aber in jenem nimmt das Empfindungsleben bei weitem den größeren Raum ein, Faust erscheint vornehmlich als Genußmensch; in diesem klärt sich Alles mehr in Betrachtung ab, die Leidenschaft legt sich, das Gemüth gewinnt eine feste Haltung und zuletzt bricht der praktische Wille sich Bahn. —

Die erste von diesen zwei Abtheilungen umfaßt die übrigen Stücke in dem ersten Theile des Gedichts. Faust wird in jähen Uebergängen durch mancherlei Zustände geführt, und legt eine große Strecke von dem Wege, worauf er das wechselnde Menschenloos erfahren wollte, zurück. Das Erste freilich, was sein Gefährte zur Ergötzung ihm vorführt, kann ihn nicht eben ergreifen. An der Gesellschaft der Zecher hat er keinen Gefallen; er ist Zuschauer von der rohen Erniedrigung, worin den berauschten Schwelgern am wohlsten ist, aber er hat nur einen oberflächlichen Spaß daran, indem man sie zum Besten hat, um das Viehische in ihnen zum Auslaß zu bringen. Die kühle Aufnahme der in dem Weinkeller ihm bereiteten Unterhaltung hat ihren Grund in Faust's Charakter. In dem Laster, das in der Zeche geschildert wird, ist jede Spur geistiger Regung erloschen, aus solcher Versunkenheit giebt es kein Aufkommen. Hätte der Dich-

ter Fausten als Theilnehmer daran eingeführt, so mußte er ihn überhaupt fallen lassen, er konnte dann keinen geistigen Aufschwung mehr in ihm vorstellen. Der Lebenslauf der leidenschaftlichen Empfindung drängt sich bei Faust in das Liebesverhältniß zu Gretchen zusammen. Dieser ausnehmenden Bedeutung entspricht die Tiefe und Innigkeit, welche der Dichter in dasselbe gelegt hat. Das Verhältniß ist einzig für ihn und erschöpfend. Voll unwiderstehlicher Naturwahrheit, von glühender Empfindung durchdrungen, zart und lieblich, und wiederum beängstigend, süß und entsetzlich, ist in Faust's Umgange mit Gretchen eine der anziehendsten und erschütterndsten Tragödien ausgeführt. Faust trinkt den Becher des Liebesgenusses bis zum Grunde, er sucht und entzündet, nimmt und gewährt die Wollust der Sinne. Aber er folgt der Begier, ohne Acht zu haben, daß er das Weib, das sich ihm giebt, aus allen Banden der Sitte herausreißt und verderben wird. Er, der Heimathlose, zerstört ein Daseyn, dessen heimliche Enge ihn mächtig angezogen hatte. Er ist schuld an Gretchens Untergange, und nicht ohne Bewußtseyn. „Was muß geschehn, mag's gleich geschehn! Mag ihr Geschick auf mich zusammenstürzen, Und sie mit mir zu Grunde gehn!" ruft er aus, von sträflicher Begierde fortgerissen. Gretchen, bald verlassen und in Schande, wird nicht nur elend, sie wird Verbrecherin; auf ihr lastet der in wahnsinniger Verzweiflung begangene Kindesmord; sie ist Anlaß zu dem Tode ihrer Mutter und ihres Bruders. Auf ihre Seele häuft sich aller Jammer des Unglücks und der Schuld. Sie lebte mit ganzer Seele in dem Bunde mit dem Manne, dem sie in ungetheilter Neigung Alles geopfert hat; ihr Lebensschicksal geht gänzlich darin auf. Nicht so bei Faust. Dieser schweifende Geist findet in dem Umgange mit dem Weibe nur einen Anhalt auf seiner Lebensfahrt; es ist eine einzige tiefgreifende Erfahrung für ihn, aber nicht der Vollgehalt seines Wesens. Die wilde Begier als solche tobt sich aus, er hat darin ein Gegengewicht gewonnen gegen sein früheres beschauliches Daseyn voll harter Entbehrungen. Weil aber das Weib mit ganzem Seyn

und Triebe in der Liebe zu ihm aufging, so ist auch damit ihre Laufbahn zum Ziele geführt. Sie büßt ihre schwere Schuld durch ungeminderten, furchtbaren, gänzlichen Seelenschmerz, dessen Ausdruck die Zerknirschung des Wahnsinns ist; aber sie bewahrt den Lichtfunken der sittlichen Rettung in sich; der letzten Lockung, sich der Strafe zu entziehen, widerstehend und den Verführer von sich stoßend, löst sie ihre Seele aus der Verderbniß, indem sie der von dem Arm der menschlichen Gerechtigkeit über sie verhängten Strafe freiwillig sich unterwirft. So geht sie mit einem Schritt durch Todesleid der sittlichen Aufrichtung und Versöhnung entgegen. Sie hat vor Faust einen großen Vorsprung voraus, da dieser im Erdenwandel fortfährt; sie kann ihn drüben erwarten und durch geläuterte Liebe zu sich heranziehen. —

Faust hat eine große Erfahrung vollbracht. Er hatte gewissenlos der Begier gefröhnt und die ungeheuren Folgen davon gesehen. Mit niederschmetterndem Weh, dem Mitleid mit einem hingeopferten Geschöpfe, scheidet er aus dem Kerker, wo er die Unglückliche zurücklassen muß. Es folgt für ihn eine Zwischenzeit der Erholung und Herstellung; sein Gemüth wird wieder entladen. Wohlthätig heilende Einflüsse schaffen in ihm Beruhigung. Göthe schildert hier keine sittlichen Vorgänge in Faust, keine Sühne für das, was er verbrochen hatte. Die tiefere sittliche Auffassung sehen wir vielmehr in dem Weibe vorgestellt, worin das Auswinden der Schuld, der Sieg über das Sündige als ein innerer Vorgang ausgeführt wird; Faust dagegen erscheint, ohne alle vermittelnde Uebergänge im Innern, vergessend, wie neugeschaffen, sich wieder erhebend. Das Geschehene schwindet in die Ferne hinweg; er fühlt in sich die Kräfte, um in einen neuen Lebenskreis einzutreten. Es folgt ein Abschnitt des Gedichtes, worin die Weltbetrachtung überwigt, wie es für das Hochalter des Mannes schicklich ist. Anfangs nimmt sie den ganzen Raum der Darstellung ein. Der Schauplatz erweitert sich, wir blicken auf die größern Verhältnisse des Staatshaushaltes. Jedoch haftet das Interesse fortwährend an den

Personen und ihren Bezügen zu einander. Wir werden an den kaiserlichen Hof geführt; daselbst drängen die Bilder der Menschenwelt in buntem Allerlei sich zusammen, aus den öffentlichen und aus engeren Verhältnissen, alle Stände und Lebenslagen, in eiliger Ueberschau. Handelnd tritt Faust für's erste nicht auf; wir sehen eine lange Reihe von Vorstellungen, bei denen die eigentliche Handlung wegfällt, die Vorkommnisse am Hof, die ausgedehnten Festzüge. Es möchte vielleicht scheinen, als seyen diese Stücke größtentheils überflüssig, eine Verschwendung dichterischer Malerei. Allein sie haben doch im Ganzen eine Bedeutung, wodurch deren Aufnahme gerechtfertigt wird. Wir erinnern uns daran, wie Faust von dem Verlangen nach vielfältigster Lebenserfahrung erfüllt ist, wie er, was der ganzen Menschheit zukommt, in seinem Selbst zusammenfassen möchte. Das ist eine gar weitgedehnte Aufgabe. Wie sollte der Dichter auf schickliche Weise ihr genügen? Im Vergleich mit jenem Drang in's Ungemessene hat die Handlung, das eigene Erleben, für den Charakter in einem Drama, nach den Gesetzen der künstlerischen Anordnung, einen verhältnißmäßig engen Raum. Göthe, das Maaß seiner Kunstgattung verstehend, beschränkte sich größtentheils darauf, Dasjenige in dramatische Handlung zu setzen, wobei sein Held thuend und leidend sich verhält, im Uebrigen aber weiß er die große Masse dessen was sonst das Menschendaseyn angeht, als Bild und Vorstellung vorzuführen. Auch ist dies an sich passend für die Stufe der vorwaltenden Betrachtung, welche nach dem Verglühen der Begierden ihre Stelle in Faust's Entwicklung einzunehmen hat, während in der früheren Abtheilung die Betrachtung der Natur und Menschenwelt nur kürzere Strecken ausfüllte. Inzwischen ruhen die persönlichen Gefühle und Strebungen, und es entrollt sich das Buch der Erscheinungen in ansprechendem Wechsel. Alle diese, meist fein ausgeführten, Bilder schreiten, so müssen wir annehmen, durch Faust's Gedanken, welcher dem intellectuellen Genuße der Weltanschauung sich überläßt. Die Wirklichkeit und die Fabel liefern dem Dichter ihren Stoff zur Schilderung der Menschenwelt. So entfaltet

sich der Weltbegriff nach allen Seiten, aus den Quellen der Wahrnehmung und der sinnvollen Einbildung. Diese Bedeutung haben mehrere Stücke des Gedichts von größerem Umfang, der Mummenschanz am Hofe des Kaisers, die klassische Walpurgisnacht, wie vorher die romantische, auch die Scenen mit Wagner und Homunculus. Noch einmal jedoch wird in Faust das Empfindungsleben entfacht und fordert, anfangs mit überwältigendem Ungestüm, seine Rechte. Indeß ist das Gefühl, welches ihn zu Helena hinzieht, bei aller Heftigkeit, nicht achtlos verletzend. Faust tritt mit gemessener Würde auf, um die Königin der grichischen Heldensage zu gewinnen, welche ihrerseits mit anmuthvoller Haltung den Bund mit ihm eingeht. Das Verhältniß zu Helena entspricht dem vorgeschrittenern Alter, worin Faust steht, es enthält mehr als das Liebesvergnügen mit Gretchen; es ist ein reinerer geistiger Trieb, der ihn zu Helena führt; durch deren Hingabe an ihn wird ihm das Geistige ihres Wesens mitgetheilt; die Gemeinschaft mit ihr bedeutet für Faust die Aneignung der reinen Schönheit, wie sie in der Kunstform des griechischen Alterthums gedacht und verkörpert ist. Das Urbild der Schönheit giebt seinem eigenen Inneren Gestalt; das vollkommene Ebenmaaß, die edle und gefällige Form lebt sich, als dauernder wesentlicher Antheil, in seinem Gemüth ein. Dieses Unvergängliche bleibt ihm, nachdem das Zauberbild der Helena wieder zu den Schatten heimgegangen ist. Das urbildlich Schöne, welches seinem Gemüthe eingeprägt ist, die übersinnliche Wesenheit der Helena, hebt ihn hinfort über alles Gemeine hinweg, sie ist ihm der Maaßstab für das Verständniß und die Schätzung der Dinge. Eine solche Frucht kann er aus der Erkenntniß der vollendeten Schönheit entnehmen, weil er sie mit geklärtem Geiste ergriffen hat, weil er sie, nachdem ihre sinnliche Gegenwart geschwunden, begierdelos in Gedanken wahrt und ehrt. Die Deutung des Umgangs mit Helena ist in den Worten ausgesprochen, welche Mephistopheles (als Phorkyas) an Faust richtet, da diesem nach der Königin Verschwinden deren Kleid und Schleier in den Armen bleiben:

„Halte fest, was dir von Allem übrig blieb! Die Göttin ist's nicht mehr, die du verlorst, Doch göttlich ist's. Bediene dich der hohen Unschätzbar'n Gunst und hebe dich empor, Es trägt dich über alles Gemeine rasch Am Aether hin, solang du dauern kannst." —

Der persönliche Entwicklungsgang in Faust hat mit dem geistigen Gewinn, der ihm aus dem Bunde mit Helena verblieb, seinen Abschluß erreicht. Vom zerstörenden Aufruhr des Inneren ist er durch mehre Bildungsstufen hindurchgegangen, bis zu dem Besitz des urbildlich Schönen. Sind wir aber damit am Ende der ganzen Entwicklung, die uns in ihm vorgestellt werden soll? Es könnte so scheinen, wenn das Ziel des Lebens in weiter nichts als in die Herstellung der Wohlgestalt des Einzelmenschen zu setzen wäre. Aber die Vollendung der Einzelperson als solcher macht nicht überhaupt den letzten Zweck in unserem Leben aus. Der Mensch nimmt nicht bloß seine Stellung in der Welt, um diese lediglich auf sich zu beziehen. Freilich ist er zunächst sich selbst Mittelpunkt seiner Bestrebungen; aber er soll dabei nicht stehen bleiben, sondern seine Thätigkeit auch über den Kreis der Selbsteigenheit erweitern. Der Mensch gehört der Gemeinschaft an, und wie er in derselben in seiner Selbständigkeit sich setzt und durch sie gestellt wird, so ist er auch verpflichtet in ihr und für sie zu wirken. Nicht die Selbstgenüge des Einzelnen in seinem Eigenwohl und seiner Herrlichkeit, sondern die thätige Widmung als Glied der Menschheit zeigt uns den Vollgehalt und Vollzweck des menschlichen Daseyns. In der praktischen Wirksamkeit, die dem Gemeinwesen dient und nützt, erhebt der Mensch sich über seine Besonderheit, er wird frei von selbstischer Sucht und Befangenheit. Es ist dies eine Wahrheit, die auch sonst bei Göthe ausgesprochen wird; sie macht den leitenden Gedanken in dem letzten Theile seines Romans „Wilhelm Meister" aus. Bei Faust ist die praktische Thätigkeit die nothwendige Ergänzung zu dem vorausgegangenen Lebensabschnitte, wo er lediglich seinen Eigentrieben nachging; sie ist die höhere

und letzte Stufe, wohin er geführt wird, um die Frage seines Lebens, die in dem Vertrage mit Mephistopheles lag, zur Entscheidung zu bringen. Wir erinnern uns daran, wie der Dichter den Trieb nach zweckmäßiger Wirksamkeit in Faust zum Durchbruch kommen läßt. Ein solcher Geist wird sich keine gewöhnliche Aufgabe vorsetzen. „Herrschaft gewinn' ich, Eigenthum, Die That ist alles, nichts der Ruhm!“ Er kämpft mit der Natur, um sie zum Nutzen der Menschen zu bewältigen; er dämmt das wüste Meer zurück, um ein bewohnbares Land zu schaffen; die vernünftige Arbeit setzt er den unbändig fruchtlosen Gewalten entgegen, den nützlichen Fleiß der ungeheuren Kraftverschwendung der den Strand fort und fort peitschenden Meereswellen. Es gelingt; das neue Land dehnt sich aus, es grünt und nährt eine im steten Kampf um das Daseyn rüstig erhaltene Bevölkerung. Sein gewaltiger und klarer Wille leitet das Werk. Indessen auch bei diesem Thun ist er nicht ohne menschliche Schuld. Durch sein ungemessenes Trachten nach Eigenthum, den Fehler des abnehmenden Greisenalters, zerstört er das harmlose Glück der Hügelbewohner an der Grenze des den Wogen entrissenen Gebietes. Aber sein königlicher Geist rastet nicht. Nun arbeitet er sich durch an die Tageshelle der Wirklichkeit; jetzt verwünscht er die Magie, frei und selbstvertrauend will er der Natur gegenüberstehen, das menschliche Verhältniß zu ihr will er herstellen, welches er vor Zeiten sich zerstört hatte, als er, trübem Sinnen nachhängend, mit frevelhaftem Mißmuth das Leben von sich stieß. Sehen wir, wie er auf seine Vergangenheit zurückblickt, als, trotz der Förderung seines Unternehmens, endlich die Sorge zu ihm herantritt. „Ich bin nur durch die Welt gerannt, Ein jed' Gelüst ergriff ich bei den Haaren, Was nicht genügte ließ ich fahren, Was mir entwischte ließ ich ziehn. Ich habe nur begehrt und nur vollbracht, Und abermals gewünscht und so mit Macht Mein Leben durchgestürmt; erst groß und mächtig; Nun aber geht es weise, geht bedächtig.“ Sein Sinn ist gänzlich auf die gegenwärtige Welt gerichtet, wo die erreichbaren Ziele unseres Thuns liegen. Nicht

im Hinblick auf ein Jenseits, dessen Kenntniß uns versperrt ist, soll der Mensch sich verlieren. „Er stehe fest und sehe hier sich um; dem Tüchtigen ist diese Welt nicht stumm. Was braucht er in die Ewigkeit zu schweifen! Was er erkennt, läßt sich ergreifen; Er wandle so den Erdentag entlang, Wenn Geister spuken, geh' er seinen Gang, Im Weiterschreiten find' er Qual und Glück, Er! unbefriedigt jeden Augenblick!" Faust hat das Reich des Menschlich-Wirklichen betreten, das Phantastisch-Wunderbare, den überschwänglichen Naturgenuß, wonach er einst geschmachtet hatte („O, wäre nur ein Zaubermantel mein!" rief er auf dem Spaziergang mit Wagner aus), und dessen er durch die Gewalt des Mephistopheles theilhaft geworden war, verschmäht er nun, er ist von der Natur zu der Wahrheit der Erkenntniß und Kunst durchgedrungen, sein ehemals auseinanderstrebendes Innere ist zur Thatkraft geeint und gefestigt. Nun ist für ihn das Hochalter des herrschenden Willens angebrochen, er hat sein Wirkungsfeld gefunden. Schon rührt er, erblindet, an die Ausgangsschwelle des Erdendaseyns; aber er läßt darum nicht nach. „Auf strenges Ordnen, raschen Fleiß, Erfolgt der allerschönste Preis; Daß sich das größte Werk vollende, Genügt Ein Geist für tausend Hände." Ihm, dem Lenker gehorcht die Menge, aber nicht um seinem Gelüst zu fröhnen, vielmehr hat die gemeinsame Arbeit zum Zweck, daß sie „die Erde mit sich selbst versöhnt." Im Vorausblick des Gelungenen weilt sein Gedanke bei der Zukunft: „Eröffn' ich Räume vielen Millionen, Nicht sicher zwar, doch thätig frei zu wohnen. Im Innern hier ein paradiesisch Land, Da rase draußen Fluth bis auf zum Rand, Und wie sie nascht, gewaltsam einzuschießen, Gemeindrang eilt, die Lücke zu verschließen." So ist er gänzlich mit Sinn und That auf das gemeinnützige Werk gesammelt; er steht entschlossen, gegründet in sich selbst. Nicht zu üppiger Ruhe ist der Mensch geschaffen. „Ja diesem Sinne bin ich ganz ergeben, Das ist der Weisheit letzter Schluß: Nur der verdient sich Freiheit wie das Leben, Der täglich

sie erobern muß. Und so verbringt, umdrungen von Gefahr, Hier Kindheit, Mann und Greis sein tüchtig Jahr." Er denkt und schafft wie ein Gebieter, der sein Glück nur darin findet, für das Wohl der Völker zu wirken. „Solch ein Gewimmel möcht' ich sehn, Auf freiem Grund, mit freiem Volke stehn! Zum Augenblicke dürft' ich sagen: Verweile doch, du bist so schön! Es kann die Spur von meinen Erdentagen Nicht in Aeonen untergehn. Im Vorgefühl von solchem hohen Glück, Genieß' ich jetzt den höchsten Augenblick!" — Faust ist an seinem irdischen Ziel. Die letzten Worte drücken den Sinn der ganzen Entwicklung seines Charakters, den Sinn seines Lebens aus. Danach wird sich der Ausgang des mit Mephistopheles eingegangenen Wettvertrages entscheiden müssen, oder vielmehr nach jenen Worten ist er schon entschieden. Faust's Tagewerk ist geschlossen, er hat im Rück- und Vorblick über den Gang seines Lebens, über den Werth des Erreichten und des vor ihm stehenden Endziels den Ausspruch gethan. —

Wie thatsächlich das Gedicht ausgeht, ist bekannt. Mephistopheles sucht die Seele des Faust zu fassen, aber diese wird von Engelschaaren in Empfang genommen und emporgetragen. Das Unsterbliche von ihm erhebt sich raschen Flugs, um nach der Schule und der Prüfung des Erdendaseyns zu höherer Vollendung und zur Beseligung aufzusteigen. Mephistopheles steht zuletzt als der betrogene Teufel da: „Mir ist ein großer, einziger Schatz entwendet, Die hohe Seele, die sich mir verpfändet, Die haben sie mir pfiffig weggepatscht." — Er vermochte es nicht, den auch die Blüthe der englischen Schönheit zu gemeinem Gelüste stachelt, den Himmlischen, was ihnen gehörte, streitig zu machen. „Du bist getäuscht in deinen alten Tagen, Du hast's verdient, es geht dir grimmig schlecht. Ich habe schimpflich mißgehandelt, Ein großer Aufwand, schmählich! ist verthan." Und am Ende gesteht er: „So ist fürwahr die Thorheit nicht gering, Die seiner sich am Schluß bemächtigt." Aber die Beute war ihm nicht durch eigne Unachtsamkeit und die List der göttlichen Boten entgangen. Er hatte sich selbst betrogen,

indem er auf eine Seele Anspruch legte, die in Wahrheit ihm nicht verfallen war. Es war die nämliche Thorheit, welche ihn von Anfang an das wahre Wesen im Menschengeist verkennen und ihn vermeinen ließ, er vermöge einen Geist von solchem Aufschwung zu brechen und sich dienstbar zu machen. Es finden die Worte des Herrn zuletzt bei ihm Anwendung: „Und steh' beschämt, wenn du bekennen mußt: Ein guter Mensch in seinem dunklen Drange Ist sich des rechten Weges wohl bewußt." Um den Preis der Wette zu erhalten, hätte Mephistopheles es dahin bringen müssen, seinen Gefährten durch die Lüste der Sinnlichkeit vollkommen zu ersättigen und zu fesseln, er hätte ihn so herabziehen müssen, daß er in dem Behagen der Genüsse zu verharren begehrt hätte. Dies war nicht geschehen. Vielmehr haben wir bemerkt, daß Faust auf dem in des Versuchers Gesellschaft durchlaufenen Wege durch unaufgehaltenes Voranschreiten seinen höheren Sinn und seine Ueberlegenheit bethätigte, zuletzt aber das Lustleben, womit der Feind ihn zu umgarnen geglaubt, überwand und ausstieß, um in zweckmäßiger Wirksamkeit, worin sein Geist den entsprechenden Beruf erfaßt hatte, ein neues Leben zu beginnen. Er ist also in der That über den niederen Kreis, wo der Böse Gewalt übte, hinausgeschritten, er hat sich durch Vernunftkraft dessen Schlingen bereits entzogen; er hat seinem Thun und Wünschen einen würdigen Inhalt gegeben, er hat die innern Widerstrebungen getilgt und des Mephistophelischen sich entledigt.

Wir müssen aber den Zustand, wo Faust auf dem Gipfel seines irdischen Strebens steht, wo er im Blick auf ein ruhmwürdiges Lebensziel von dieser Welt scheidet, genau prüfen, um den Dichter recht auszulegen und uns zu überzeugen, daß der dramatische Ausgang der sittlichen Gerechtigkeit entsprechend ist. Hält man sich an die letzten Worte: „Zum Augenblicke dürft' ich sagen: Verweile doch, du bist so schön!" so könnte es scheinen, daß er die Wette verloren habe. Hatte er nicht bei dem Beding mit Mephistopheles gesagt, daß, wenn er jene Worte

sprechen werde, dieser ihn in Fesseln schlagen möge? Hat er sich also nicht schließlich für überwunden bekannt? Hat demnach der Nachsteller nicht Recht, den Preis für sich zu fordern, und hat der Dichter nicht durch eine Gewaltthat von oben her diesem das vertragsmäßig Gebührende rauben lassen, und damit sowohl die künstlerische Eintracht, wie die Forderung der sittlichen Ordnung, also die höchsten Gesetze des Schönen und des Wahren, auf das gröblichste verletzt? Nach dem, was wir in der Erörterung des in dem Gedichte ausgelegten Gedankenganges bereits bemerklich gemacht haben, wird es jetzt hinreichen, die Gründe kurz zusammenzufassen, aus denen erhellt, daß die von Göthe durchgeführte Lösung sowohl den sittlichen, wie den künstlerischen Anforderungen Genüge thut. Denn in dem Wettkampfe zwischen Mephistopheles und Faust, das heißt zwischen dem Frohndienste der selbstsüchtigen Lust und dem höheren Geistesstreben, das auf Erkenntniß, Schönheit, Zweckmäßigkeit gerichtet seyn soll, ist Faust in Wahrheit Sieger geblieben. Jener mehrerwähnte Ausspruch, worin er am Rande des Grabes seinen Lebensbegriff zusammenfaßt, zeugt keineswegs gegen ihn. Denn 1) das Gut, welches Faust vor Augen hat, besteht nicht in selbstischem Wohlleben, sondern in der Freude an der Anderen bereiteten und fernerhin zu beschaffenden Wohlfahrt: „Auf freiem Grund mit freiem Volke stehn!" Faust schöpft das reinste Glück aus einer Wirksamkeit, die aus uneigennütziger, sittlicher Gesinnung stammt, aus Wohlwollen des thätigen Herrschers, aus Dienst und Weihe. Die daraus entquellende Befriedigung ist von entgegengesetzter Art als die Wollüste, welche Mephistopheles schürt und womit er den Gefährten zu verderben und zu knechten gedachte. Der angezeigte Grund ist an sich der entscheidende; es hängt aber damit zusammen: 2) daß das Gut, in dessen Anschaun Faust das Ziel der Erdenbahn erreicht, ein selbsterrungenes und keineswegs eine Gabe des Mephistopheles ist und seyn kann. Faust steht mit selbstmächtigem Geiste und menschlichem Fleiße der Natur gegenüber, er herrscht bereits über die niederen Kräfte des Ande-

ren; aber das Ziel, das ihm vorschwebt, wird von Mephistopheles nicht mehr begriffen. Jener wirft ihm vor: „Was weißt du, was der Mensch begehrt? Dein niedrig Wesen, bitter, scharf, Was weiß es, was der Mensch bedarf?" Und in der That, der Geist der Verneinung, nach dem Grundsatze: „Alles was entsteht Ist werth, daß es zu Grunde geht," behauptet sich als unverbesserlicher Skeptiker gegen alles Vorhaben Faustens, der, meint er, nur für ihn bemüht, dem Wasserteufel großen Schmaus bereiten werde: „Die Elemente sind mit uns verschworen, Und auf Vernichtung läuft's hinaus." Endlich 3) dürfen wir nicht übersehen, wie das Glück, worauf Faust voll Zufriedenheit hinblickt, nicht in dem augenblicklichen Wohlgefühl eines Genusses besteht, worin nun die Thätigkeit sich erschöpft, sondern daß es wesentlich das Vorgefühl eines in der Zukunft liegenden und weiter zu erringenden Zieles in sich faßt, es ist kein Glück in thatlosem Stillstehn, in müßigem Befinden, sondern es besteht in dem Erfolge des angestrengten Willenseifers und fortgesetzten Wirkens, es ist der verdiente Rückschlag der vernünftigen Thätigkeit auf das Selbstgefühl.

So ist in Faust's Leben das Bessere durchgedrungen; zur Herrschaft im Gemüthe gelangt, bewährt es sich im Handeln. Ungeknechtet entschwebt der unsterbliche Geist den Schlingen des ohnmächtigen Versuchers. In der Natur des letztern ist es begründet, daß er der Wahrheit die Ehre nicht gönnt; so steht er zuletzt als Läugner der sittlichen Ordnung da, als Bezweifler der menschlich sittlichen Urkräftigkeit und ihres Verdienstes, die doch als das Wahre und Innerste sich bethätigt. Er faßt das Geschehene nicht, weil er an die Ursachen desselben nicht glauben will, sein mißdenkender Sinn reicht nicht an die Entscheide des Göttlich-Gerechten und Gütigen; er versinkt, leer und höhnend, in seine eigene Nichtigkeit und deren mißmuthiges Bewußtseyn.

Faustens Lebensfahrt, aus trüben, aufrührerischen und vielspältigen Zuständen anhebend, zeigt einen Bildungsgang so-

wohl der Läuterung, der Auslebung und Ausscheidung des Wesenwidrigen, als der inneren Einigung, Aufrichtung und Festigung. So vollendet sich der tiefbegabte Geist in fortschreitender Entfaltung. In deren Darstellung leitete den Dichter, als Grundgedanke, die Wahrheit: der stetig mit Eifer höher voranstrebende Mensch geht dem wahren Ziele seiner Bestimmung entgegen; wie er auch irren und fehltreten mag, wenn er durch Lüste sich nicht fesseln und knechten läßt, wenn er mit Muth und Zuversicht nach dem Besseren trachtet, so vermag er es, zu derjenigen Freiheit und Tüchtigkeit sich durchzuringen, die ihn der sittlichen Vollendung und der Beseligung fähig und würdig macht. Dem ungebeugt in Gemüth, Willen, That Emporstrebenden aber kommen im Reich der Geister jene erhabenen und huldvollen Mächte, Liebe und Vorsehung, hülfreich entgegen, deren der Mensch zur Erreichung seines Zieles bedarf. In diesem Sinne gelten die schönen Worte: „Gerettet ist das edle Glied Der Geisterwelt vom Bösen. Wer immer strebend sich bemüht, Den können wir erlösen; Und hat an ihm die Liebe gar, Von oben Theil genommen, Begegnet ihm die selige Schaar Mit herzlichem Willkommen." In dem jenseitigen Daseyn aber, worin der Geläuterte und mit liebender Pflege Empfangene sich in kräftigem Wachsthum aufschwingt, ist ihm die fernere Wirksamkeit nicht abgeschnitten; dort findet er einen Beruf, die Erkenntnisse der Erdenwelt nutzbar zu machen. Hoffend blicken auf ihn die unerfahrenen Kinderseelen, welche vorzeitig dem Irdischen entrissen wurden: „Doch dieser hat gelernt, Er wird uns lehren." —

Blicken wir noch einmal auf das Gedicht in seiner Gesammtheit zurück, so zeigt sich als der Kern, als die Wahrheit in dem Wesen des Faust: die innere zu sittlicher Stärke fortschreitende Urmacht des Geistes, welche das Niedere überwindet, das Schlechte ausscheidet und dadurch das Gemüth reinigt und erhebt. In

ihrem Entwicklungsgange ist sie strebend, in ihrem Ziele praktisch wirksam, in ihren Folgen zu geistiger Vollendung emportragend. So ist das Gedicht eine Verherrlichung des freien Urvermögens der sittlichen Behauptung und Vervollkommnung des Menschen, also des Edelsten und Erhabensten in ihm. —

Um aber die Bedeutung der Göthischen Faustdichtung im ganzen Umfange zu verstehen, reicht es nicht hin, die Eigenthümlichkeit des Faust in ihrer Besonderheit zu erklären, sondern es wird außerdem erfordert, ihn zu dem menschlichen Wesen überhaupt in Beziehung zu stellen. Wir haben früher bemerkt, daß er, indem er aus der Zelle des Gelehrten in die offene und große Welt tritt, keiner Erfahrung sich verschließen will; er möchte, wie er sagt, sein Selbst zu dem Selbst der Menschheit erweitern, er möchte den Vollgenuß des Menschlich-Wirklichen erlangen. Der Dichter entrollt in ihm einen Bildungsgang, worin die innersten und gehaltvollsten Triebe sich geltend machen: Gedanken und Einbildungskraft, Herz und Liebe, Natur und Lebensbetrachtung, die in das Innere und in das Aeußere sich vertieft, Schönheit, Macht und nützliche Wirksamkeit. Dieser Bildungsgang steht dann in dem Doppelbezuge, einerseits zu dem feindselig Verneinenden, zu den Versuchungen und Gefahren des Schlechten in der Seele, andererseits zu dem Ziele der geistigen Verklärung nach dem Erdenleben. So angesehen, ist Faust ein Bild der Menschheit, und seine Entwicklung versinnlicht die der Menschheit nach ihrem intellectuellen, gemüthlichen und sittlich-praktischen Vermögen. Der Bildungsgang der Menschheit wird in der Weltgeschichte vollzogen. Obschon Göthe geschichtliches Besondere von Belang nicht vorführt, so ist doch die Auffassung geschichtlicher Bildungskreise im Großen bei ihm zu erkennen, und die Hauptzeitalter der Geschichte finden wir in den Lebensstufen, welche Faust durchläuft, wieder, aber in einer freien Folge und Verkettung. Die dichterische Gestaltung erfordert vor Allem anschauliche Bestimmtheit und Lebenswahrheit; die Indi-

vidualisirung des Menschlichen in Faust machte es daher nöthig, denselben in eine bestimmte Zeit zu stellen, woraus sein Denken und Trachten erwachsen ist, und ihn von da aus, in Uebereinstimmung mit der seiner geschichtlichen Heimath entstammenden Richtung, die weiteren Kreise der geschichtlichen Menschenwelt durchwandern zu lassen. Auch dürfen wir nicht vergessen, daß der Dichter die Zeiten und Räume zusammenrückt und das innerlich Verwandte in eins faßt, ohne die äußere Einkleidung einer bestimmten Zeit aufzugeben. Faust tritt für den ersten Anblick als ein Gelehrter des sechzehnten Jahrhunderts auf, und in der Verkörperung und Umgebung ist dieses Zeitalter mit Treue beibehalten. Dennoch ist der Göthische Faustgedanke ein Erzeugniß und ein Ausdruck der Göthischen Zeit, des achtzehnten Jahrhunderts. Göthe selbst hat sein Empfinden, Dichten, Trachten und Erfahren darin niedergelegt; gerade dadurch ist es geschehen, was wir von jeder wahrhaft dichterischen Gestalt fordern, daß sein Faust recht das menschliche Wesen zur Gegenwärtigkeit bringt, eine Eigenschaft, worin die unverwüstliche Anziehungskraft und das immerwährende Verständniß der Dichtung gegründet ist. Faust wird in den Uebergang zweier Zeitalter gestellt, des Mittelalters und der Neuzeit, in jenes aufwühlende, umgestaltende und aufhellende Jahrhundert, worin die weltgeschichtlichen Gedanken und Triebe sich entzündeten, welche den Gang der folgenden Jahrhunderte bestimmt haben und noch in der Zukunft theilweis bestimmen werden. Das achtzehnte Jahrhundert aber reichte dem sechzehnten die Hand, es war, was Göthe und zum Theil ihm befreundete Zeitgenossen im Gebiete der Dichtung und Kunst erlebten, ebenfalls wie jenes, eine Zeit des Sturmes und Dranges, und zwar nicht allein auf dem Felde der künstlerischen Bildung und Thätigkeit, sondern nicht minder in anderen grundbestimmenden Richtungen des menschlichen Lebens, durch Aufklärung in Glauben und Wissen, durch die Aufregung der gesellschaftlichen, insbesondere der staatlichen Zustände. Die Triebkraft seiner Gegenwart, welche ihn erwärmte, hat Göthe in der durch die Volksdichtung ihm dargebotenen

Gestalt des Faust verkörpert. Der geistige Gehalt, den er in diese Form goß, hegte einen Keim von gewaltiger Lebenskraft in sich, dessen Bewegung die erstorbenen Schalen der geschichtlichen Zustände zu sprengen und abzuwerfen trachtete, die auf Wahrheit, Glück, Natur und Freiheit steuerte. Es war dieselbe geschichtliche Erweckung, der die früheren Zeiten heilsame Erfindungen, Entdeckungen und Fertigkeiten, Erschütterungen und Umbildungen, und auch die späteren und die gegenwärtigen erstaunliche Fortschritte in Wissenschaften und Künsten, Belehrung, Umsturz und Veredlung menschlicher Dinge zu verdanken haben. Denn, recht angesehen, stehen wir fortwährend in der Uebergangszeit aus dem Mittelalter in das Neualter. Die Sturmzeit des vorigen Jahrhunderts war nicht die letzte, und wie groß auch die bisher gemachten Fortschritte zu einer neuen Lebensordnung scheinen, es sind nur Anfänge zu Größerem und Besserem, und die neuschaffenden Lebenskräfte der Geschichte haben ihr Werk nicht einmal soweit geführt, daß es in den Grundzügen fest, klar und befriedigend dastünde. Die Geschichte der Menschheit zählt ihre großen Schritte nach Summen von Jahrhunderten. Auch wir stehen noch auf der Schwelle von Altem zu Neuem, von Verlebtem zu den schöneren Hoffnungen der Zukunft. Indem Göthe seinen Faust in die Tage des ausklingenden Mittelalters stellte, hat er ihn uns nahe genug gelassen, um ihn in den Grundtrieben seines Wesens mit uns zu einer Gegenwart zusammenzuhalten. Von dieser Gegenwart erweitert sich sein Gesichtskreis über die Weltgeschichte. Er läßt ihn in das christliche Mittelalter zurückschreiten, dessen gesellschaftliche Grundvereine, der staatliche und der religiöse, Reich und Kirche, mit anderen, daran sich lehnenden, Lebensformen, die äußeren Umrisse der Scenen am kaiserlichen Hofe darbieten. Faust selbst erscheint als ein ritterlich gesitteter Herr in der Begegnung mit Helena, welche, wie bemerkt worden, das Eigenste des klassischen Bildungskreises im Alterthum, die reine Schönheit der kunstmäßigen Weltanschauung, bedeutet. In Faust und Helena werden germanische Kraft und hellenische Schönheit vermählt.

Die edelsten Früchte aber aus der Vergangenheit in seinem Geiste zusammenfassend, betritt Faust zuletzt mit geeinter Thatkraft den Boden der Gegenwart, indem er den Grundzug unserer Zeit: die praktische Wirksamkeit im Geiste thätiger Humanität, in den letzten Altersstufen, in dem eigentlichen Fruchtalter seines Lebens, zur Darstellung bringt. So ist Faust, indem er die Hauptrichtungen der menschlichen Bildung und die Hauptzeitabschnitte der Culturentfaltung aufnimmt, eine Verkörperung der Menschheit. Er stellt sie vor nach dem eigenthümlichen Standpunkte Göthes, dessen Gemüth und Anlage, dessen eigenartige Welt- und Kunstauffassung in diesem Bilde des Menschenbegriffs ausgesprochen wird. Aus pantheistisch-naturalistischer, aus mystisch-phantastischer Verworrenheit und Ueberschwänglichkeit, entsprechend der Naturlehre und Theosophie aus dem fünfzehnten und sechzehnten Jahrhundert, ringt er sich zu praktischer Bearbeitung der Natur auf, aus der Selbstigkeit der Gefühle und dem Innenleben der Betrachtung erhebt er sich zu human nützlicher Thätigkeit. Es wird wohl keinem Widerspruche ausgesetzt seyn, wenn wir behaupten, daß der wesentliche Hauptgegenstand der Kunst überhaupt der Mensch sey. Die Dichtung aller Zeiten bezeugt es, die Natur des künstlerischen Empfindens und Hervorbringens weist darauf hin. Gemeinlich legen uns die Dichter Gestalten vor, in denen das Licht der menschlichen Wesenheit vielfach gespalten und zerstückt, eingeschränkt und durchschattet erscheint. Göthe suchte in einer bedeutsam gedachten und reich ausgestatteten Gestalt den Gang der fortschreitenden Ausbildung der Menschheit im weltgeschichtlichen Leben vorzutragen. Dieser Gedanke ist es, der ihn an die Seite des Dante Allighieri stellt, dessen großes Gedicht den Entwicklungsgang der Menschheit in sittlich-religiösem Betracht, nach den zwei Richtungen, der absteigend verneinenden und der aufwärts sich läuternden und in Beseligung vollendenden, darstellt. Göthe, die selbstthätige Kraft des Menschen zu Grunde legend, stellt beide Richtungen in dem irdischen Daseyn zu und gegen einander, so daß in dem daraus hervorgehenden Getriebe der Wechselwirkung,

des Ringens um den Menschen, das Niedere unterliegt, das Höhere aber, als das Wahre und Bleibende in dem Menschenwesen, siegend durchdringt. Auch darin erkennen wir den Dichter der Neuzeit, der vor Allem die innere Selbstkraft des Menschen als Quell seiner Thaten und Schicksale setzt, und als das Ziel der Lebensführung die Ueberwindung des Zwiespaltes, die Herstellung der einigen, freien, rüstigen Persönlichkeit vor Augen hat. Und darin ist die Erkenntniß des sittlichen Urvermögens und der wesentlichen Bestimmung der Menschheit im Bewußtseyn unserer Zeit jener zwiespältigen theologisch-kirchlichen Weltansicht überlegen und in Wahrheit voraus.

Es gehörte ein so nachdenklicher und tief empfindender Geist dazu, wie Göthe war, um ein Werk zu ersinnen und auszubauen, wie das von uns betrachtete. Hat er schon in seiner Jugend durch die ersten dichterischen Erzeugnisse epochemachend in die geistige Bildung des Zeitalters eingegriffen, so hat er mit diesem durchdachtesten seiner Werke, das ihn bis an das Ende seiner Dichterlaufbahn beschäftigte, am meisten zur Hebung deutscher Dichtung und zur Erweiterung des dichterischen Gedankenkreises beigetragen. Uns aber, die wir hier versammelt sind, spricht aus diesem Werke ein Familienzug der deutschen Dichtung nahe und vertraut an. In den Räumen dieses Hauses, in den geselligen Kreisen dieser freundlichen Stadt und ihrer Nähe ist der Dichter aufgewachsen, hier verlebte er die für seine geistige Richtung und Wirksamkeit entscheidenden Jahre der Jugend. In der wohlthuend ansprechenden Umgebung dieser Stadt erging er sich, den Eindrücken der Natur betrachtend hingegeben, hier erfreute ihn der Wechsel der Tageszeiten und der Zeiten des Jahres. Hier hat er innerlich gearbeitet, gedacht, gerungen, hier unter Stürmen und Kämpfen des Gemüthes, unter Freude und Schmerz, die ersten Geistesthaten vollbracht, welche der Dichtung einen neuen Aufschwung gegeben haben, jene ihm eigene Richtung: die Wahrheit der Natur und die Innigkeit des Erlebens mit Gedankentiefe und klarer künstlerischer Anschauung zu

vermählen. Wer möchte in dieser unserer Umgebung nicht gern bei jenen Zeiten verweilen! Aber Göthe, als wahrer Dichter, wie er in den nächsten heimischen Kreisen vertraut war, so nahm er auch mit offnem Sinn und selbstthätiger Theilnahme die Strömung des Zeitalters in ihren herrschenden Grundtrieben in sich auf. Eben die Faustdichtung ist von den bewegenden Grundgedanken des vorigen und des gegenwärtigen Jahrhunderts durchdrungen. Die Wissenschaft hat vor ihm und in seinen Tagen dieselben mit Klarheit herausgestellt; der Dichter begegnet dem Denker, die beide von dem Lebenstriebe ihrer Zeit getragen werden. Was wir als die Seele der Faustdichtung erkannt haben, das war, als der geschichtliche Grundtrieb der Neuzeit, auch von der Wissenschaft erfaßt und entwickelt worden. Die Lehre von der stets fortschreitenden Vervollkommnung war der praktische Grundbegriff der in Deutschland und von Deutschland aus weithin herrschenden Philosophie des achtzehnten Jahrhunderts. Leibnitz hat ihn mit ganzer Entschiedenheit ausgesprochen; seine Weltbetrachtung, welche den Geist als eine selbstthätig sich entwickelnde Einheit faßt, und die Körper ebenfalls als aus lebenvollen Krafteinheiten bestehend denkt, ruhet auf jenem Begriff. Jene Wahrheit verbreitete sich mit seiner Philosophie in den Kreisen der allgemeinen Bildung, und hat nach einer besonderen Richtung in der sogenannten Aufklärungslehre, auf ästhetischem und religiösem Gebiete, einen der eifrigsten Bekenner in Lessing gefunden. Der Gedanke stetiger Vervollkommnung beherrschte aber nicht allein die rührige Thätigkeit in der Literatur und der Kunstbetrachtung, sondern er durchdrang die gesammte, gesellschaftliche, kirchliche und staatliche Bewegung zur Entlastung und Besserung der menschlichen Verhältnisse. Dieser selben Richtung auf fortschreitende Befreiung und Neugestaltung gehört die Kantische Philosophie an. Die freie Forschung, die bewußte Prüfung nach allgemeinen Gesetzen, welche sie lehrt, duldet keinen Stillstand, kein müßiges Sichgefallen lassen auf dem Gebiet des geistigen Thuns und Wirkens, es liegt in ihr die Absicht auf

Höherbildung der menschlichen Einrichtungen, nach den Forderungen der Vernunft. Es ist bekannt, wie Schiller im Besondern dieser Lehre zugethan war. Göthe hielt mehr das Gemeinsame in der Gedankenentwicklung seines Zeitalters fest. Das Ziel der Ausbildung des Einzelmenschen aber, daß er in sittlich thätige Gemeinschaft für das Wohl der Menschheit eintrete, ist der praktische Grundgedanke, welcher in der Gegenwart, sowohl in der Wissenschaft wie auch allgemein in dem Bewußtseyn und Streben der Menschen, zum Durchbruch kommt. Diese Wahrheit, welche dem individuellen Daseyn seine volle Bedeutung und Würde in der gesellschaftlichen Ordnung anweist, ist am nachdrücklichsten und in tiefster Ausführung in der Krausischen Philosophie ausgesprochen worden, welche den Menschen als zugleich selbstwürdiges und dienendes Glied im Bau der nach allen wesentlichen Bestimmungstheilen geordneten Gesellschaft betrachtet. So begegnet sich der durch die Faustdichtung herrschende Gedanke, seinem Hauptinhalte nach, mit den Erkenntnissen in den Lehren und dem Bewußtseyn der Zeit. Wie große Denker und Dichter über die Grenze der Jahre, in denen sie lebten, hinauszublicken pflegen, so sehen wir es auch bei Göthe in der Faustdichtung. Das schöne Wort: „Auf freiem Grund mit freiem Volke stehn!" weist auf die Zukunft in der unaufhaltsamen Lebensvervollkommnung der Völker und der Menschheit hin, und der Wahrheit in diesem Worte gehört die Zukunft derselben.

Th. Schliephake.

Ueber die Entstehung unsrer Gesichtswahrnehmungen.

Von J. J. **Müller** (Assistent am physiologischen Institut zu Zürich).

Die Entstehung der Gesichtswahrnehmungen dem Verständnisse näher zu bringen vom naturwissenschaftlichen Standpunkte aus und nach naturwissenschaftlichen Methoden, das ist der

Zweck der folgenden Mittheilung; sie beabsichtigt nicht eine historisch-kritische Zusammenstellung der über diesen Gegenstand schon aufgestellten Theorien, sondern sucht gleich ein einheitliches und darum möglichst übersichtliches Bild jener Behandlung dieses Themas zu geben. — Bei diesem naturwissenschaftlichen Standpunkte werde ich mich speciell auf das Gebiet rein physiologischer Thatsachen beschränken; die hierher bezüglichen Fälle pathologischer Beobachtungen würden sonach als ergänzende Belege dieser Arbeit noch angereiht werden können, wenn überall sie sich mit den in ihr aufgestellten Ansichten in Einklang bringen lassen. — Die Physiologie des Gesichtssinns wird also die Grundlage seyn, von der aus ich weitere Gesichtspunkte zu gewinnen suchen werde; ich werde mich dabei wesentlich anschließen an die jüngsthin von Helmholtz so ausgezeichnet gegebene Darstellung.

Gesichtswahrnehmungen aber sind die Vorstellungen, welche wir uns über die Existenz, über Form und Lage äußerer Objecte bilden, unmittelbar verbunden mit der Summe der Gesichtsempfindungen, welche diese Objecte in unserm Bewußtseyn erregen. Da sie also immer zu den Vorstellungen gehören, oder doch wenigstens immer Vorstellungen enthalten, Vorstellungen aber immer Acte unsers psychischen Lebens sind, so sind sie eigentlich Gegenstand der Psychologie. Weil sie sich aber aus den durch die Einwirkung der äußern Objecte auf unser Auge hervorgebrachten Empfindungen erbauen, deswegen greifen sie auch in das physikalisch-physiologische Gebiet der Forschung ein; die hier zu stellende Frage, welche besondern Eigenthümlichkeiten der physikalischen Erregungsmittel und der physiologischen Erregung Veranlassung geben zur Ausbildung dieser oder jener Vorstellung, über die Art der wahrgenommenen äußern Objecte, rechtfertigt daher vollkommen unsern oben bezeichneten Standpunkt. Allerdings wird die Materie im Verlaufe ihrer Darstellung es uns nöthig machen, die auf sie bezüglichen Seelenthätigkeiten näher zu betrachten. Weil nun aber von diesen psychischen Vorgängen uns nur eine Reihe von Thatsachen vorliegt, weil von ihrer eigentlichen Natur uns noch immer so gut

wie nichts bekannt ist, so macht eben dieser Theil der Behandlung unsers Themas eine Erklärung der Bildung unserer Gesichtswahrnehmungen unmöglich; wir können einstweilen nur suchen sie dem Verständnisse möglichst nahe zu bringen.

Von jedem wahrgenommenen Objecte der Außenwelt bemerken wir, insofern wir durch unser Gesichtsorgan Kenntniß davon erlangt haben, daß es zu einer bestimmten Zeit existirt, daß es eine gewisse Gestalt, eine eigenthümliche Lage hat, daß es eine eigenthümliche Farbe, Glanz besitzt, daß ihm endlich eine bestimmte Helligkeit zukommt. Wir unterscheiden an jedem wahrgenommenen Objecte — um für die Folge kurze Ausdrücke zu gewinnen, — ein zeitliches Moment, ein räumliches Moment, Qualität und Intensität. Dabei nehmen wir an — wir stellen uns vollständig auf den Standpunkt des natürlichen Menschen — diese Objecte existiren in Wirklichkeit ganz wie wir sie sehen.

Anderseits nun lehrt die Physiologie, daß wir von der Existenz eines außer uns befindlichen Objects überall dann nur Kenntniß empfangen können, wenn dieses Object eine Empfindung in uns erregt. Nur wenn das äußere Object die Eigenschaft besitzt, den Nerven eines unserer Sinnesorgane in den Erregungszustand zu versetzen und es ihn — in unserm Falle also den Sehnerven — wirklich erregt; wenn dann durch den Nerven diese Erregung in das Centralorgan geleitet wird und da einen Eindruck auf das Sensorium macht, eine Empfindung bewirkt, nur dann hat die Seele die Möglichkeit, aus dieser Empfindung sich die Wahrnehmung zu bilden. Die Empfindung also ist das Element, aus dem sich die Seele die Wahrnehmung bildet.

Die Empfindung aber ist, was immer man auch von dem Zusammenhange des Leiblichen und Geistigen denken mag, wesentlich ein immaterieller Act, allerdings mit Nothwendigkeit geknüpft an eine molekuläre Bewegung in dem Nervencentralorgan. Daß allemal dann, wenn im Reiche materiellen Geschehens eine solche Molekularbewegung in den Nervencentren stattfindet, im

Reiche geistigen Geschehens eine Empfindung stattfindet, — diesen Satz wird Jeder zugeben müssen. Freilich auch nur diesen; denn sofort nimmt jetzt der eine an, daß die materielle Bewegung unmittelbar nur Ursache sey für ein Geschehen in einem für sich bestehenden immateriellen Wesen, der Seele; der Andere, daß sie die eine objective Seite eben derselben sey, wovon die Empfindung die andere subjective Seite ist. Für jede dieser Anschauungen aber ist die Empfindung in ihrer Wesenheit ein Einfaches, ein unerklärbares Erklärungsmittel, ein „Urphänomen". Zugegeben auch, daß den Empfindungen der verschiedenen Sinne wesentlich verschiedene Molekularbewegungen zu Grunde liegen, so wird doch Niemand erklären wollen, warum der einen Bewegung die eine (Schall-) Empfindung, der andern Bewegung die andere (Licht-) Empfindung entspricht. Aber auch diese Position ist ja als völlig unbegründet erwiesen durch den physiologisch wohl hinreichend bewiesenen Satz, daß jene Molecularbewegungen der Centralorgane (ich vermeide dabei absichtlich den Ausdruck Gehirn in Hinsicht auf die bekanntlich immer noch nicht entschiedene Frage des spiralen Sensoriums), welche allen Empfindungen zu Grunde liegen, im Wesen gleichartig sind, daß nur ihr Geschehen in verschiedenen Provinzen des Nervencentralorgans, abgesehen von ihrer Intensität, ein Unterschied unter ihnen ist. — Empfindung aber und äußeres Object gehören zwei ganz verschiedenen Welten an. Die Empfindung kann daher, was ihr Wesen betrifft, auch nie mit dem sie veranlassenden Objecte verglichen werden.

Ist aber erst mit der Empfindung die Möglichkeit einer Wahrnehmung gegeben, und ist die Empfindung gar nicht vergleichbar mit dem als Ursache sie erregenden äußern Objecte, so folgt, daß durch welche Thätigkeiten immer die Seele dazu kommt, den in's Bewußtseyn getretenen Empfindungen bestimmte Ursachen beizulegen, und mit diesen Ursachen wiederum die Empfindungen selbst zu combiniren, d. h. eben durch welche Thätigkeiten immer sie von der Empfindung zur Wahrnehmung übergeht, doch niemals die Wahrnehmung vergleichbar ist mit dem

ihr zu Grunde liegenden äußern Objecte. Ebenso gut wie Empfindung und erregendes äußeres Object verschiedenen Welten angehören, gehören auch Wahrnehmung und ihr zu Grunde liegendes äußeres Object zwei verschiedenen Welten an. Was wir wahrnehmen, kann nie das äußere Object selbst seyn. Deshalb sind unsere Wahrnehmungen weder identisch mit diesem äußern Object, noch sind sie deshalb falsch. Unsere Wahrnehmungen haben stets nur subjective Realität, nie objektive, sie sind nur „Symbole" der Verhältnisse der Außenwelt.

Demnach kann es auch nicht Zweck der Empfindung seyn, uns etwa eine Kenntniß der äußern Objecte, wie sie an sich sind, zu verschaffen; denn das ist gar nicht möglich. Der Zweck der Empfindung ist vielmehr — wir stellen diesen Satz an die Spitze und wir werden am Ende wieder auf ihn zurückkommen — dem Bewußtseyn des Subjects eine solche Kenntniß der Objecte der Außenwelt zu verschaffen, daß das Subject alsdann durch seinen Willen bestimmend in dieselbe eingreifen kann, die Objecte der Außenwelt also zu Objecten des Willens zu machen.

Zu diesem Zwecke aber muß die Empfindung mit dem äußern Objecte parallel gehn; so oft diese in eine bestimmte Beziehung zum Subjecte tritt, so oft muß jene in das Bewußtseyn des Subjects treten. Alsdann ist ja offenbar die Möglichkeit gegeben, daß die Seele sich aus der Empfindung ein Zeichen für das äußere Objec bildet, ein Symbol, mittelst dessen dieses zum Objecte des Willens wird.

Die Natur nun dieses Parallelismus zwischen Empfindung und äußerem Objecte, die Art, wie die Seele aus ihm sich die Wahrnehmung schafft, die Art endlich, wie das Wahrgenommene Object des Willens wird, — das sind näher die Puncte, die wir nun zu betrachten haben.

Die Untersuchung des Parallelismus zwischen äußerem Object und Empfindung giebt uns vielfach Gelegenheit, den bereits ausgesprochenen Satz, daß unsere Wahrnehmungen keine objective Realität besitzen, zu bestätigen; sie ist aber auch trefflich

geeignet uns Winke zu geben nach dem Wege, auf welchem die Seele von der Empfindung zur Wahrnehmung gelangt ist.

Die Nothwendigkeit dieses Parallelgehens von Empfindung und äußerem Ereigniß wurde schon hervorgehoben. Seine Möglichkeit kann nur darin gegeben seyn, daß gewisse Veranstaltungen im Körper getroffen sind, vermöge welcher „die einer bestimmten Empfindung zu Grunde liegende" Molekularbewegung in den Nervencentralorganen — „psychophysische Bewegung — durch ein bestimmtes, wiederholt vorkommendes Ereigniß der Außenwelt veranlaßt wird" (Fick.)

Diese Bedingung ist ja aber dadurch im Organismus erfüllt, daß zu den Centralorganen gewisse Nerven führen, deren Anfänge jener Einwirkung der äußern Objecte leicht ausgesetzt sind. Besitzt also das äußere Object die Eigenschaft, Nervenreiz zu seyn, so wird es jedesmal durch seine Einwirkung auf jene Sinnesnerven eine bestimmte Empfindung im Bewußtseyn veranlassen.

Indessen ist gleich hier zu bemerken, daß wir durch äußere Ursachen keine Arten des Empfindens haben können, welche wir nicht auch ohne äußere Ursachen durch Empfindung der Zustände unserer Nerven haben können. Innere Ursachen, z. B. Blutfülle, können ebenso gut wie äußere den Sinnesnerven erregen. Die Empfindung also, so sollte man schließen, kann nie einem äußeren Ereignisse parallel gehen, eben weil sie in jedem Falle ebenso gut durch einen innern Vorgang bewirkt werden könnte. Die ungeheuer überwiegende Mehrzahl aber der Erregungen durch äußere Objecte, gegen welche die ausnahmsweise Erregung durch innere völlig verschwindet, verschafft wieder unserer Bedingung die geforderte Möglichkeit.

Das als Nervenreiz wirkende äußere Object kann aber immer noch wesentlich verschiedener Natur seyn. Denn es gilt ja der allerdings physiologisch noch nicht vollständig bewiesene, aber doch wohl vollständig gerechtfertigte Satz, daß jeder der Sinnesnerven durch mechanischen wie durch thermischen, chemischen, elektrischen oder Lichtreiz erregt werden kann. Für jede

durch einen Sinnesnerven geleitete Erregung der zugehörigen Empfindung bliebe es also noch unentschieden, durch welche dieser Reizarten sie veranlaßt worden wäre; und wenn alle diese Reizarten jeden Sinnesnerven gleich häufig erregten, so wäre jedenfalls wieder jene geforderte Möglichkeit des Parallelgehens von Empfindung und äußerem Ereigniß in Abrede gestellt. Es sind nun aber die Enden der Sinnesnerven mit besondern Apparaten — den Sinnesorganen — versehen, welche die Enden der verschiedenen Sinnesnerven verschiedenen Reizarten vorzugsweise blosstellen. Indem nun eben durch die besondere Einwirkung der Sinnesorgane jeder Sinnesnerv in der weitaus überwiegenden Mehrzahl der Fälle von diesem besondern — dem adäquaten — Reiz erregt wird, kann die Empfindung, wenigstens sehr annähernd, der Natur des äußern Objects parallel gehen. — Indessen ist zu bemerken, daß ein solches Parallelgehen auch dann möglich ist, wenn ein Sinnesnerv gleich-häufig durch verschiedene, aber nur wenige der genannten Reizarten erregt wird. Es braucht nur die Gruppirung der Empfindungselemente in dem einen Falle eine gewisse bestimmte, in dem andern Falle eine ebenso bestimmte, aber von der ersten verschiedene zu seyn, so wird durch die zahllosen Fälle der Erfahrung in jeder dieser beiden Gruppen die Empfindung einen bestimmten Charakter annehmen, und dieser kann so ausgeprägt werden, daß die Qualität der Empfindung in der einen Gruppe ganz verschieden, ja unvergleichbar erscheint mit der Qualität der Empfindung der andern Gruppe. Würde nun in einem Falle durch Besonderheit der Reizung jene Gruppirung der Empfindungselemente verhindert, so müßte nothwendig auch der specifische Charakter der Empfindung verwischt werden, d. h. man müßte im Zweifel bleiben, ob man eine Empfindung von der einen oder von der andern Qualität gehabt hätte. Eine solche Verwechslung kann aber in der That bewirkt werden zwischen Druckempfindung und Temperaturempfindung, was also umgekehrt ein Beweis ist dafür, daß diese beiden Empfindungsqualitäten wesentlich aus denselben Elementen bestehen. — Die Erregung

der Empfindung eines bestimmten Sinnes z. B. des Gesichtsinns durch den adäquaten Reiz, das Licht (im physikalischen Sinne des Wortes), geschieht nun in der That so überwiegend häufig, daß das Bewußtseyn, wenn es einmal durch irgend welche uns einstweilen noch unbekannte Thätigkeiten dahin gelangt ist, äußere Objecte als Ursachen der Empfindung hinzustellen, auch in den seltenen Fällen, wo die Nervenerregung durch innere Reizursachen oder durch nicht adäquate Reize zu Stande gekommen ist, als Ursache dieser Empfindungen wieder äußere Objecte annimmt, und zwar genau jene, welche, als adäquater Reiz wirkend, diese Empfindungen hervorgebracht hätten. Wird der Augapfel z. B. an dem äußern Rande der Augenhöhle gedrückt, die Retina dort also mechanisch gereizt, so sehen wir stets eine Lichterscheinung im äußern Raume, und zwar in der Gegend des Nasenrückens, weil ja in der That von hierher Licht in das Auge fallen muß, damit bei normalem Gebrauch des Auges die Retina an der bezeichneten Stelle ihres äußern Randes gereizt werde.

Damit aber nicht nur die Natur der Empfindung der Natur des äußern Objects parallel gehe, sondern eine bestimmte Empfindung nur einem bestimmten äußern Objecte entspreche, müßte eine bestimmte Empfindung nur durch ein einen bestimmten Ort im realen Raume erfüllendes Object hervorgerufen werden können. Diese letzte Bedingung ist zwar, wie leicht ersichtlich, in absoluter Schärfe durch keine Einrichtung des Organismus zu erfüllen; annähernd genau aber ist sie in Wirklichkeit erfüllt bei zwei Sinnen, dem Gefühl und dem Gesicht. Wir werden später auf diese Verhältnisse zurückkommen; hier mag es genügen, sie nur angedeutet zu haben. —

Was wir hier sagten, gilt von jedem Sinne für sich, ohne Hinsicht auf seine Beziehungen zu den andern Sinnen. In Rücksicht auf diese giebt bek., was wir im vorhergehenden bereits voraussetzten, jeder Sinn Empfindungen einer ganz bestimmten, ihm eigenthümlichen Qualität, und zwar sind diese „specifischen Energien“ bek. incommensurabel: nur Qualitäten derjenigen Empfindungen lassen sich unter einander vergleichen, welche dem

Qualitätenkreise desselben Sinnes, nicht aber solche, welche verschiedenen Sinnen angehören. Wenn wir also oben sahen, daß wesentlich verschiedene äußere Reizursachen Empfindungen gleicher Natur hervorrufen können, so ergiebt sich jetzt, daß dieselbe äußere Reizursache je nach dem Sinne, auf welchen sie wirkt, wesentlich verschiedene Empfindungen bedingen kann.

Diese Thatsache — und das ist die zweite Seite der Beziehungen zwischen den verschiedenen Sinnen — bewirkt nun weiter, daß die Empfindungen des einen Sinnes durch diejenigen eines andern geprüft werden können. Diese Controle aber geschieht in der That sehr häufig, und ihre Wichtigkeit wird später deutlicher erhellen, wo wir sehen werden, daß vermöge ihrer und vermöge des weitern Umstandes, daß die Empfindungen durch bekannte Bewegungen hervorgerufen oder wenigstens merklich verändert werden können, jede einzelne Empfindung in ein complicirtes Netz von dem Bewußtseyn bekannten Beziehungen tritt, welche Beziehungen dann es ihm ermöglichen, bestimmte äußere Ursachen für die Empfindung zu finden. —

Aus dem Gesagten geht klar hervor, daß in Wirklichkeit die Empfindung dem sie erzeugenden äußern Objecte mit möglichster Genauigkeit parallel geht. Die Natur dieses Parallelismus bleibt uns nun noch näher zu prüfen. Wir werden uns dabei möglichst an die Gesichtsempfindungen, welche ja eigentliches Object unserer nähern Betrachtung sind, halten.

Für die Qualität dieser Gesichtsempfindungen gilt, wie für jede specifische Energie, der Satz: durch Reizung jeder einzelnen sensiblen Nervenfaser können nur solche Empfindungen entstehen, welche dem Qualitätenkreise des betreffenden Sinnes angehören, und jeder Reiz, welcher diese Nervenfasern überhaupt zu erregen vermag, ruft nur Empfindungen dieses besondern Kreises hervor.

Also hängt die Qualität der sinnlichen Empfindungen hauptsächlich von der eigenthümlichen Beschaffenheit des Nervenapparates ab und erst in zweiter Linie von der Beschaffenheit des äußern Objects. „Zu dem Qualitätenkreise welches Sinnes

die entstehende Empfindung gehört, hängt sogar gar nicht von dem äußern Objecte, sondern ausschließlich von der Art des getroffenen Nerven ab. Welche besondere Empfindung aus dem betreffenden Qualitätenkreise hervorgerufen wird, erst dies hängt auch von der Natur des äußern Objectes ab, welches die Empfindung erregt. Ob uns die Sonnenstrahlen als Licht- oder Wärmestrahlung erscheinen, hängt nur davon ab, ob wir sie durch den Sehnerven oder durch die Hautnerven empfinden, ob sie aber als rothes oder blaues, schwaches oder starkes Licht, sengende oder milde Wärme erscheinen, hängt gleichzeitig von der Art der Strahlen, wie von dem Zustande des Nervenapparates ab. Die Qualität der Sinnesempfindung ist also keineswegs identisch mit der Qualität des Objects, durch welche sie hervorgerufen wird, sondern sie ist in physischer Beziehung nur eine Wirkung der äußern Qualität auf einen besondern Nervenapparat, und für unsere Vorstellungen ist die Qualität der Empfindung gleichsam nur ein Symbol, ein Erkennungszeichen für die objektive Qualität."

Wenn wir zwei Körper haben, welche unter gewissen Verhältnissen Veränderungen in einander hervorbringen, so nennen wir das eine Wirkung des einen Körpers auf den andern. Wenn Schwefelsäure in der salpetrigen Lösung von Bleioxyd letzteres fällt, so ist das eine chemische Wirkung; wenn die Convexlinsen die Lichtstrahlen collectiv brechen, eine optische Wirkung; wenn ein primärer Strom in der Inductionsspirale einen secundären erzeugt, eine elektrische Wirkung. In jedem dieser Fälle haben wir es mit einer Wechselwirkung der verschiedenen Körper aufeinander zu thun, und die beobachtete Wirkung hängt von den Kräften ab, welche die verschiedenen Körper auf einander ausüben. Denn solche Kräfte, sind sie auch noch so unbekannt, müssen wir nothwendig annehmen. Denken wir uns die bloße Materie ohne Kräfte, dann ist sie auch ohne Eigenschaften, abgesehen von ihrer verschiedenen Vertheilung im Raume und ihrer Bewegung. Erst dann aber, wenn wir die mit diesen Kräften ausgerüsteten Körper in Wechselbeziehung zu einander bringen,

können sich diese Kräfte als Wirkung äußern. Insofern aber eine solche Wechselwirkung der Naturkörper in jedem Augenblicke eintreten kann, wenn eben nur die Körper in die betreffende Beziehung zu einander versetzt werden, schreiben wir den Körpern eine dauernde und stets zur Wirkung bereite Fähigkeit zu solcher Wirkung zu. Diese Fähigkeit nennen wir Eigenschaft. Wir schreiben dem schwefelsauren Bleioxyd die Eigenschaft zu, unlöslich zu seyn, der Convexlinse die Eigenschaft collectiver Brechung, dem elektrischen Strom die inducirende Eigenschaft.

Ganz ebenso nun verhält es sich mit unsern Sinnesorganen; auch sie gehören ja zu diesen Naturkörpern, auch sie sind ausgerüstet mit bestimmten Kräften. Wenn wir sie daher mit andern Körpern in Beziehung bringen, so wird auch da eine Wirkung eintreten, und diese Wirkung tritt als Empfindung in unser Bewußtseyn. Glätte und Festigkeit bezeichnen den Grad des Widerstandes, den die berührten Körper entweder der gleitenden Berührung oder dem Drucke der Hand darbieten. Ebenso sind Farbe, Klang, Gefühl der Wärme und Kälte, Geschmack, Geruch, Alles nur Wirkungen unserer Sinnesorgane, hervorgerufen durch Versetzen derselben in Wechselbeziehung mit den betreffenden Körpern. Diese Wechsel*beziehung* kann aber jeden Augenblick durch unsern Willen herbeigeführt werden, und immer sehen wir die eigenthümliche Art der Wechsel*wirkung* eintreten, immer dieselbe Empfindung: wir schreiben daher diese Empfindung dem Körper als Eigenschaft zu.

Die Eigenschaften der Naturkörper also bezeichnen, trotz dieses Namens, gar nichts dem einzelnen Objecte an sich Eigenes, sondern immer nur eine Beziehung zu einem zweiten Objecte, sey dieses nun ein anderes äußeres Object oder sey es eines unserer Sinnesorgane. Sie sind immer nur Wirkung, und die Art der Wirkung muß natürlich immer von den Eigenthümlichkeiten des einwirkenden Körpers abhängen, wie von denen des Körpers, auf welchen gewirkt wird. Darin sind wir denn auch keinen Augenblick im Zweifel, wenn wir von solchen

Eigenschaften der Körper reden, welche sich zeigen, wenn der eine auf einen ebenfalls der Außenwelt angehörenden Körper wirkt, wie z. B. bei den chemischen Reactionen. Da drücken wir denn auch diese doppelte Abhängigkeit der Wirkung immer schon durch die Bezeichnung ganz genau aus. Wir sagen immer: „Blei ist löslich in Salpetersäure;“ würden wir nur sagen: „Blei ist löslich,“ dann würde sofort Jeder bemerken, daß dieß eine Ungenauigkeit ist, eine unvollständige Behauptung, und Jeder würde sogleich fragen, worin es denn löslich sey. — Bei den Eigenschaften dagegen, welche auf Wechselbeziehung der Dinge zu unsern Sinnesorganen beruhen, sind wir immer geneigt, es zu vergessen, daß wir es auch hier mit Reactionen gegen ein besonderes Reagens, nämlich unsern Nervenapparat zu thun haben, daß auch hier Farbe, Geruch, Geschmack, Gefühl der Wärme und Kälte Wirkungen sind, die ganz wesentlich von der Art des Organs abhängen, auf welches gewirkt wird. Wir sagen: „der Zinnober ist roth,“ und verstehen dabei implicite, daß er für unsere Augen roth sey. Nun schließen wir aber, daß weil die andern Menschen sonst im ganzen körperlichen Baue uns gleich sind, auch ihre Augen den unsrigen gleich seyen, daß daher auch in ihnen der Zinnober roth empfunden werde. So glauben wir, das gar nicht erst mehr erwähnen zu müssen; deshalb aber vergessen wir es auch wohl, und werden verleitet zu glauben, die Röthe sey eine dem Zinnober oder dem von ihm reflectirten Lichte ganz unabhängig von unsern Sinnesorganen, den Augen, zukommende Eigenschaft. Aber nun kann es ja auch Augen geben, welche dieses Roth nicht empfinden, welche rothblind sind; diese empfinden den Zinnober dann als schwarz. Was sollen wir nun anfangen mit diesem Widerspruch, wenn ja die Farbe des Zinnobers nur von diesem selbst abhängt, und er doch bald roth, bald schwarz erscheint? Wir müssen, wenn wir die Farbe nicht auf die erwähnte Wirkung zurückführen, nothgedrungen fragen: Ist denn der Zinnober auch wirklich roth, wie wir ihn sehen, oder ist dieß nur eine sinnliche Täuschung? Wenn wir uns aber der Eigenschaft „Roth“ als

einer Wirkung, abhängig auch von unsern Augen bewußt werden, dann sehen wir gleich, daß diese Frage keinen Sinn hat. Die Empfindung Roth ist die normale Reaction normal gebildeter Augen für das vom Zinnober reflectirte Licht; die Empfindung Schwarz ist die ebenfalls richtige Reaction dieses Lichts für das besonders geartete rothblinde Auge. An sich ist diese letztere Empfindung nicht richtiger und nicht falscher als die erstere, wenn auch die Rothsehenden die große Majorität für sich haben.

Aus Allem ergiebt sich klar, daß die Qualität der Empfindung nicht nur nicht identisch ist mit der Qualität des sie erzeugenden Objects, sondern daß vielmehr beide gar nicht unter einander vergleichbar sind. Nie läßt sich daher durch die Qualität der Empfindung die Qualität des Objects ausdrücken oder umgekehrt. Diese muß, wie das Wissen es nothwendig bedingt, stets unbekannt bleiben.

Gerade deshalb lassen sich aber auch die Empfindungsqualitäten überhaupt und speciell die Lichtqualitäten nicht näher definiren; wir können sie immer nur durch eigene Anschauung kennen lernen, und wenn wir sie einmal kennen, dann können wir nur sagen, diese bestimmte Qualität, diese gewisse Farbe findet sich bei dem und dem Körper. Von diesem rein subjectiven Standpunkt aus müßten wir denn auch die verschiedenen Lichtqualitäten als etwas ganz wesentlich Verschiedenes, mit einander nicht Vergleichbares betrachten. Wir könnten nie die rothe Farbe mit der grünen vergleichen, sondern immer nur die in Hinsicht auf Intensität 2c. verschiedenen rothen, grünen Farben unter sich. Nun läßt sich aber unabhängig von unsern Augen, auf physikalischem Wege ermitteln, daß alle diese verschiedenen Lichtqualitäten objectiv wesentlich eines und dasselbe, daß alle nur Aetherschwingungen (innerhalb der bekannten Grenzen) sind, und diese Aetherschwingungen werden dann wieder als Licht bezeichnet. Die verschiedenen Modificationen des Lichts ergeben sich dann nur als Modificationen desselben äußern Vorgangs, nur als verschiedene Wellenlängen, also als unter einander vergleich-

bar. Nunmehr können wir die Empfindungen auf diese Wellenlängen beziehen, unabhängig vom Körper, und umgekehrt das Licht des Objects durch diese Wellenlängen ausdrücken, unabhängig von unserm Auge. —

Während wir in dem Vorhergehenden eine Qualität der Empfindung sofort statuiren konnten, ohne daß wir erst diese Annahme hätten rechtfertigen müssen, verhält es sich durchaus anders mit der Annahme einer Intensität der Empfindung, als Größe im Sinne der Mathematik. Daß wir zwar im Bewußtseyn der Empfindung eine Intensität überhaupt beilegen, daß wir auch diese Intensität wenigstens in Hinsicht auf Gleichheit oder Ungleichheit vergleichen, wird wohl Niemand bestreiten. Da sich aber wohl Gattungen von Dingen denken ließen, „innerhalb deren eine Vergleichung in Bezug auf mehr oder weniger angestellt werden könnte, ohne daß darum diese Dinge Größen im Sinne der Mathematik, d. h. meßbar seyn müßten,“ so folgt daraus noch keineswegs, daß jene Empfindungsintensitäten wirklich einer Messung fähig seyen. Das gemeine Bewußtseyn indessen entscheidet sich — so viel ist jedenfalls sicher — sofort für eine Bejahung dieser Frage, und jeder Zweifel, den wir derselben gegenüber noch etwa hegen möchten, entfernt vollends der empirische Beweis, daß wir die Grade äußerer Qualitäten nahezu richtig messen, immer abgesehen natürlich von kleinen Fehlern. Allerdings können wir nicht sagen, daß diese Thatsache bei allen Sinnen gleich scharf ausgesprochen und zu beobachten wäre; dies ist nur der Fall bei dem Gefühlssinn. Allein dieser eine ausgezeichnete Fall genügt, die Empfindungsintensität als mathematische Größe zu erweisen. Um sie nun auch geradezu als Zahl mathematisch auszudrücken, handelt es sich nur noch um ein Maß der Empfindung. Als solches können wir zunächst das Empfindungselement selbst wählen, d. h. den kleinsten eben noch merklichen Unterschied zweier Empfindungsintensitäten.

Daß andrerseits die Reizursache, in unserm Falle das Licht, eine Intensität im Sinne einer mathematischen Größe besitzt, ist

an sich klar. Wir können sie mit mehr oder weniger genügender Genauigkeit bestimmen, denn diese Intensität ist ja nichts anderes als die lebendige Kraft der Aetherschwingungen. Bei einfarbigem, gradlinig polarisirtem Lichte ist aber diese proportional dem Quadrat der größten Geschwindigkeit der Aethertheilchen. Wenn dagegen Licht aus verschiedener Quelle oder von verschiedener Polarisationsrichtung zusammentrifft, so wird die Gesammtintensität gleich der Summe der einzelnen Intensitäten. — Zur Vergleichung verschiedener Intensitäten gleichgefärbten Lichts bieten die bekannten photometrischen Methoden hinreichende Mittel. Zur Vergleichung der Intensitäten verschieden gefärbten Lichtes dagegen dienen die durch die Absorption der betreffenden Lichtquantitäten entwickelten Wärmemengen; denn diesen Wärmemengen müssen wir ja nach dem allgemeinen Principe der Erhaltung der Kraft die Lichtintensitäten proportional setzen, wenn wir überall letztere durch die lebendige Kraft der Aetherbewegung messen.

Die Intensitäten von Empfindung und Reiz sind also gleichartige, speciell mathematische Größen, und als solche unter einander vergleichbar. Daß sie einander nicht gleich seyn können, liegt hinreichend in ihrem Wesen begründet; daß sie aber in einer gewissen Beziehung zu einander stehen werden, ist von vornherein wahrscheinlich. Vorausgesetzt, daß der Zustand des Individuums derselbe bleibt, wird Jeder zugeben, daß die Empfindungsintensität zunächst eine Function der ihr zu Grunde liegenden Nervenerregung ist. Diese Nervenerregung aber ist, immer vorausgesetzt, daß die Leistungsfähigkeit der Nerven, die Receptivität des äußern Sinnesorgans rc. constant bleibt, wiederum nothwendig eine Function der Reizstärke. Daraus folgt aber sofort, daß auch die Empfindungsstärke eine Function der Reizintensität ist, und zwar läßt das allgemeine Princip der Erhaltung der Kraft gleich vermuthen, daß diese Function eine ziemlich einfache seyn wird.

Es ist klar, daß wenn wir die Abhängigkeit der Empfindungsintensität von der Nervenerregung und die Abhängigkeit der

Nervenerregung von der Reizintensität kennten, wir auch sofort die Empfindungsintensität als Function der Reizintensität hinstellen könnten. Aber weder die eine noch die andere der beiden ersten Functionen konnte bisher, weder theoretisch noch empirisch, gefunden werden.

Dagegen hat der Versuch eine Beziehung ergeben, zwar nicht direct zwischen Empfindungsintensität und Reizintensität, aber doch zwischen diesen zwei veränderlichen Größen und zwei zusammengehörigen Zuwachsen derselben, erstens nämlich dem Zuwachs, den der Reiz erfahren muß, damit zweitens der Zuwachs der Empfindung ein eben merklicher werde. Diese Beziehung ist das bek. Webersche Gesetz, das, allgemein ausgedrückt, dieses ist: „Innerhalb gewisser Grenzen ist auf allen Sinnesgebieten, auf welchen bis jetzt quantitative Bestimmungen möglich waren, der kleine Zuwachs, den eine durch irgend einen Reiz verursachte Empfindung nimmt, wenn der Reiz einen kleinen Zuwachs erhält, diesem letztern Zuwachs direct und der ganzen Reizgröße verkehrt proportional."

Dieses Webersche Gesetz, mathematisch formulirt, geht noch durch eine einfache Umwandlung (durch Integration nämlich der durch dasselbe ausgedrückten Differenzialgleichung), und durch die Modification, daß die Empfindung gemessen wird nicht, wie wir oben annahmen, durch das Empfindungselement, sondern durch diejenige Empfindung als Einheit, welche durch einen Reizwerth, der 10mal so groß ist als der Reizwerth, für den die Empfindung eben noch Null ist, hervorgebracht wird; daß ferner die Reizintensität gemessen wird durch die Reizstärke, welche eben noch die Empfindung Null bewirkt, — über in die noch einfachere Form: Die Empfindungsintensität ist direct gleich dem gemeinen Logarithmus der Reizintensität.

Dieses Gesetz supponirt aber stets die oben gemachte Bedingung der Constanz des Zustandes des Subjects. Da nun aber dieser letztere beständig wechselt, so kann dasselbe jedenfalls nur annähernde Geltung haben.

Die dieses psychophysische Maßprincip begründenden Ver-

suche alle, welche Weber und Fechner für den Gefühlssinn, Fechner, Volkmann, Renz und Wolf für den Gehörsinn, Bougeser, Fechner, Helmholtz, Volkmann für den Gesichtssinn ausführten, konnten natürlich hier nicht angeführt werden. Wir können auch speciell für die Gesichtsempfindungen diese Verhältnisse nicht weiter verfolgen; es würde uns dies zu sehr in physiologische Details führen. Es mag also hier genügen, nachgewiesen zu haben, daß Gesichtsempfindung und äußeres Object, was ihre Intensitäten betrifft, nicht nur vergleichbar sind, sondern in einem bestimmten gesetzlichen Zusammenhange stehen; daß aber allerdings meist störende Momente, die wieder alle im empfindenden Subjecte liegen, die allgemeine Gültigkeit dieses Gesetzes mehr oder weniger einschränken. —

An diese Verhältnisse der Qualität und Intensität reiht sich eine zweite Gruppe von Beziehungen der Empfindung zu dem sie hervorrufenden Objecte, welche sich wesentlich von der ersten unterscheiden.

Die eine derselben betrifft die Zeitfolge der Ereignisse mit ihren verschiedenen Eigenthümlichkeiten. Da hierbei Empfindung wie äußeres Ereigniß beide in der Zeit vor sich gehen, in etwas von beiden gleich sehr Verschiedenem, so sind sie offenbar in dieser Hinsicht nicht nur vergleichbar, sondern es läßt sich von vorn herein die Möglichkeit denken, daß die Zeitverhältnisse das getreue Abbild sind derjenigen der äußern Vorgänge. Diese äußern Ereignisse können gleichzeitig geschehen oder aufeinander folgen; sie können sich wiederholen und dabei wieder je gleichzeitig oder je successiv auftreten. Die ihnen entsprechenden Empfindungen können ganz ebenso zeitlich zusammenfallen oder sich folgen, und nach dem einen oder andern dieser Fälle regelmäßig wiederkehren. Eine absolute Identität der Zeitverhältnisse von Wahrnehmung und objectivem Vorgang ist jedoch nicht möglich. Denn auch die Leitung der Erregung vom Sinnesorgan bis zum Gehirn braucht ja immer ebenso Zeit, und diese Zeit ist ohne Zweifel für die verschiedenen Sinnesnerven eine verschiedene; andrerseits dauert noch meist die Empfindung einige Zeit

fort, wenn die Reizursache zu wirken schon aufgehört hat. Abgesehen indessen von diesen jedenfalls immer nur sehr kleinen Zeitunterschieden kann im Großen und Ganzen jene Identität der Zeitverhältnisse wohl stattfinden: wir sehen ein Pendel sich bewegen, wir sehen mit Veränderung der Lage, der Stärke des Hauptstroms den Inductionsstrom entstehen, wir beobachten bei der Reaction auf die Gallenpigmente, wie die verschiedenen Farben nach einander auftreten und dann gleichzeitig über einander gelagert sind, — und keiner von uns wird zweifeln, daß in der Wirklichkeit die Sache zeitlich nicht ebenso vor sich gegangen, wie wir es gesehen. Aber deshalb ist diese Identität noch keine Nothwendigkeit, und von einem Uebereinstimmen der Zeitverhältnisse kann in der That in vielen Fällen die Rede nicht mehr seyn. Beim Gewitter kommt die durch die elektrische Entladung bewirkte Erschütterung der Luft später am Orte des Beobachters an, als die durch die nämliche Ursache hervorgerufene Erschütterung des Aethers, und dem gemäß folgt zwar die Empfindung des Donners der Empfindung des Blitzes nach; ohne Zweifel beginnen aber die objectiven Vorgänge gleichzeitig, so daß in dieser Hinsicht also die Zeitverhältnisse der Empfindungen von denen der objectiven Wirklichkeit differiren. Ein Fixstern könnte seit Jahren schon gar nicht mehr existiren, und wir sehen ihn immer noch an demselben Orte mit denselben Eigenschaften wie früher. —

Die Raumverhältnisse endlich gestalten sich hier etwas eigenthümlich. Von Raumverhältnissen einer Empfindung, als etwas Immateriellem, zu reden, ist a priori gar nicht statthaft. Mag immerhin unser Gehirn auch lang und breit und tief seyn, und in diesen drei Dimensionen also einer lebhaften Phantasie Spielraum genug geboten seyn, sich da allerlei räumliche Verhältnisse zu construiren, — der Empfindung wird wohl auch die kühnste direct keine solchen zuschreiben. Insofern die Sinnesorgane nur Vermittler von Empfindungen sind, kommen denn in der That solche Raumverhältnisse gar nicht in Betracht. Es ist ja dazu nur erforderlich, daß eine oder eine bestimmte Zahl

von Nervenfasern erregt werde; wie nun diese im Sinnesorgan angeordnet seyen, auf welchem Wege jede einzelne derselben erregt wird, das hat für das Zustandekommen der Empfindung für sich nicht das mindeste Interesse. Das beweist uns auch zur Genüge unser Geruchs-, unser Geschmacks- und wohl auch unser Gehörorgan. Ein Vergleich also von Empfindung und äußerm Object in Hinsicht auf Raumverhältnisse fiele als unmöglich ganz weg. Insofern aber, wie wir später sehen werden, einzelne Sinnesorgane nicht nur Vermittler der Empfindung, sondern auch Träger noch einer anderen Function sind, werden die Anordnungsverhältnisse der Nervenfasern im Sinnesorgane so specialisirt, daß nun auch Raumverhältnisse in Betracht zu ziehen sind. Ist nämlich diese Anordnung der Nervenfasern eine ganz bestimmte, wird dann zu wiederholten Malen jetzt die eine jetzt die andere Gruppe derselben gleichzeitig erregt, ist endlich jede Einzelempfindung durch irgend Etwas — ein „Localzeichen" — so charakterisirt, daß dadurch das Bewußtseyn die Faser, welche sie liefert, unterscheidet, so muß mit der Gesammtempfindung jedesmal das Bewußtseyn nothwendig auf das Nebeneinander dieser Fasern hingewiesen werden. Weil wir es aber hier bloß mit der Empfindung für sich zu thun haben, sind diese Verhältnisse eigentlich nicht Object unserer Betrachtung. Wollten wir sie aber dennoch auch hier schon berücksichtigen, so sehen wir doch sofort, daß das Retinabild die objectiven Raumverhältnisse zwar in einem gewissen Grade, aber doch nur in beschränkter Weise wiedergiebt. Denn die Retina kann nie ein körperliches Bild geben, sie liefert stets nur perspectivische Flächenabbildungen, wie ja auch die Hand immer nur die objective Fläche abbildet.

Aus dem Angeführten geht klar hervor: die subjective Empfindung steht zu dem sie erregenden äußern Objecte weder in Qualität noch in Raumverhältnissen in einer vergleichbaren Beziehung, — was die Intensität betrifft, so müssen wir allerdings eine solche zugeben, insofern hier, wenigstens innerhalb gewisser Grenzen, zwischen Intensität der Empfindung und Inten-

sität des äußern Objects ein constantes Verhältniß (das Fechner'sche Gesetz) besteht; — in den Zeitverhältnissen endlich wird diese Beziehung noch ausgesprochener: diese können in Empfindung und Object geradezu identisch seyn. —

Das also ist die Natur des Parallelismus zwischen Object und Empfindung. Wir haben mit dem Verständniß seiner Wirklichkeit zugleich eine Einsicht gewonnen in die Möglichkeit, wie die Seele von den Objecten der Außenwelt Kenntniß erlangen kann. Wie diese Möglichkeit aber zur Wirklichkeit wird, daß ist ein zweiter Punkt, den wir nunmehr näher zu betrachten haben.

Es ist zu diesem Problem, wie wohl jetzt hinreichend deutlich ist, dem Bewußtseyn Gegebenes einzig die Empfindung. Fassen wir also jetzt diese Empfindung, die wir bisher immer auf das ihr zu Grunde liegende innere Object bezogen, auf als etwas rein unserm subjectiven Bewußtseyn Angehöriges, und machen wir uns zunächst klar, was diese subjective Empfindung denn eigentlich ist.

Wir haben eine Empfindung gehabt in einer bestimmten Nervenfaser z. B. unsers Sehnerven, und fragen uns, was ist bei dieser Empfindung in uns vorgegangen, und wodurch können wir sie unterscheiden von analogen, nur durch andere Fasern desselben Nervenapparates vermittelten Empfindungen? Indem wir suchen und suchen, welche Antwort zu finden, bemerken wir, daß wir uns in einem Netz eigenthümlicher Schwierigkeiten verwickelt befinden, aus dem gar nicht herauszukommen. Wir sind uns wohl bewußt, daß wir eine Empfindung eigenthümlicher Art gehabt haben, die sich von allen andern Empfindungen unterscheidet. Allein wie sollen wir diese Natur der Empfindung einem Andern gegenüber, oder auch nur für unser eigenes Denken näher bestimmen? Wir erinnern uns, daß wir bei dieser Empfindung stets ein lichtes Object an einer bestimmten Stelle fanden, und sagen darum: „ich sehe etwas Helles in der und der Richtung.“ Wir führen also die Bedingung an, unter der die Empfindung zu Stande kommt, und können da-

durch allerdings dieselbe näher begrenzen. Allein diese Angabe des Orts des scheinbar entsprechenden äußern Objects ist ja wieder Sache der Erfahrung, und diese wollten wir ja ganz aus dem Spiele lassen. Es fällt also auch dies weg. Eine andere nähere Bestimmung aber der Empfindung kennen wir, wenigstens so lange wir uns im natürlichen Zustande befinden, nicht. Freilich wenn ich studirt habe, wenn ich weiß, daß ich Nerven besitze, daß diese Nerven erregt worden sind, und zwar speciell die Nerven in dem und dem Theil der Netzhaut, dann habe ich ein Mittel jene Empfindung näher zu charakterisiren, ohne daß ich die Art zu bestimmen brauche, wie sie gewöhnlich hervorgerufen wird. — Ganz ebenso verhält es sich mit den andern Sinnesorganen und den von ihnen vermittelten Empfindungen. Können wir ja da sogar oft, auch wenn wir die Erfahrung zu Hülfe nehmen, solche Empfindungen, wie z. B. manche Geruchs-, Geschmacksempfindungen, nicht anders bezeichnen, selbst was ihre Qualität betrifft, als indem wir den Körper nennen, welcher eben gerochen, geschmeckt wird.

Die Empfindung ist also jedenfalls nichts mehr als ein lokaler specifischer Vorgang in unserm Organismus; sie ist ihrer Natur nach der Abwechslung fähig, aber an sich stets subjectiv; sie ist dabei unerklärbar, wie wir sie oben schon nannten, ein „Urphänomen".

Solcher Empfindungen aber tritt eine unendliche Menge in's Bewußtseyn; stets werden neue und neue in ihm erregt.

Es ist nun die erste Eigenschaft der Seele die reine Anschauung der Zeit a priori; die Zeit ist die Form des innern Sinnes.

Diese Eigenschaft befähigt daher das Bewußtseyn, die Succession jener Empfindungen zu erkennen, sie zeitlich von einander zu unterscheiden. Und umgekehrt können wir sagen: eben weil die Empfindung wesentlich subjectiv, deßwegen können ihre Veränderungen auch nur in der Form der Zeit, d. h. successiv zum Bewußtseyn kommen.

Es ist aber klar, daß wenn die Seele keine weitere Fähig-

keit besäße, das Bewußtseyn immer nur bei der Empfindung stehen bliebe. Denn nur diese Empfindungen sind ja für dasselbe vorhanden, und sie deuten für sich auf nichts Objectives hin, sie fordern für sich kein äußeres Object als erregende Ursache.

Nun aber ist es eine zum Wesen der Seele gehörende Eigenschaft, aus dem Wechsel der Empfindungen auf eine Ursache zu schließen. Bei einer bestimmten Erfüllung des Bewußtseyns tritt plötzlich eine neue Empfindung in dasselbe, oder es verschwindet eine schon bekannte. In beiden Fällen ist eine Veränderung eingetreten; das, schließt das Bewußtseyn, muß eine Ursache haben.

Diese angeborne Eigenschaft ist also nichts anderes als das Befolgen des Causalgesetzes, oder insofern jener Schluß unbewußt und mit Nothwendigkeit geschieht, das Causalgesetz selbst.

Indem aber so das Causalgesetz erst das Bewußtseyn befähigt, von der bloßen Empfindung zu einer diese bedingenden selbständigen Ursache überzugehen, macht es gerade jede Erfahrung erst möglich; hätten wir es nicht schon in uns wirkend, so könnten wir überhaupt nie zu einer Erfahrung von äußern Objecten kommen; es kann also auch nicht aus den Erfahrungen, die wir an Naturobjecten gemacht haben, abgeleitet seyn. Das Causalgesetz also, vermöge dessen wir von der Wirkung auf die Ursache schließen, ist ein aller Erfahrung vorangehendes Gesetz unseres Denkens.

Dieser Satz ist, wenn auch in neuerer Zeit noch sein Gegentheil behauptet wird, doch nicht neu. Bekanntlich hat schon Kant ihn festgestellt. Auf den Beweis indessen, den er in seiner Kritik der reinen Vernunft für die Apriorität und Nothwendigkeit dieses Gesetzes der Causalität aus der bloßen Zeitfolge der Begebenheiten führt, will ich hier nicht eintreten; eine Kritik desselben, sowie eine ausgezeichnete Darstellung des Satzes vom zureichenden Grunde überhaupt, von dem das Causalgesetz nur einen Theil bildet, hat bek. Schopenhauer gegeben (Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde).

Die Gründe, welche für Helmholtz maßgebend waren, sind die folgenden.

Wäre das Causalgesetz ein Erfahrungsgesetz, so müßte es, wenn nicht immer, so doch in einer überwiegenden Mehrzahl der Fälle von Naturprocessen vollständig nachgewiesen werden können. Allein gerade umgekehrt vermögen wir dies nur in einer verhältnißmäßig geringen Zahl von Fällen und fast ausschließlich nur in der unorganischen Natur, während wir in der organischen Welt nicht nur unser Unvermögen bekennen müssen, sondern sogar in Menschen und Thieren ein Princip des freien Willen annehmen, für welches wenigstens das gemeine Bewußtseyn des Menschen ganz entschieden Unabhängigkeit von der Strenge des Causalgesetzes in Anspruch nimmt.

Direct „trägt das Causalgesetz den Charakter eines rein logischen Gesetzes auch wesentlich darin an sich, daß die aus ihm gezogenen Folgerungen nicht die wirkliche Erfahrung betreffen, sondern deren Verständniß, und daß es deßhalb durch keine mögliche Erfahrung je widerlegt werden kann. Denn wenn wir irgendwo in der Anwendung des Causalgesetzes scheitern, so schließen wir daraus nicht, daß es falsch sey, sondern nur, daß wir den Complex der bei der betreffenden Erscheinung mitwirkenden Ursachen noch nicht vollständig kennen. Und wenn wir endlich mit dem Verständnisse gewisser Naturprocesse nach dem Causalgesetze fertig geworden sind, so sind die Folgerungen aus demselben: daß gewisse materielle Massen im Raume existiren und sich bewegen, und mit gewissen Bewegungskräften auf einander wirken. Aber sowohl der Begriff der Materie wie der der Kraft sind ganz abstracter Art, wie sich schon aus ihren Attributen leicht ergiebt. Materie ohne Kraft soll nur im Raume da seyn, aber nicht wirken, aber auch keine Eigenschaften haben. Sie würde also ganz gleichgiltig seyn für alle andern Vorgänge in der Welt, sowie für unsere Wahrnehmungen, sie würde so gut wie nicht existirend seyn. Kraft ohne Materie nun gar soll wirken, aber nicht unabhängig daseyn können, denn das Daseyende ist alles Materie. Beide Begriffe können also

nie von einander getrennt werden, sie sind nur abstracte Betrachtungsweisen derselben Naturobjecte nach verschiedenen Beziehungen. Eben deshalb können aber weder Materie noch Kräfte directer Gegenstand der Beobachtung seyn, sondern immer nur die erschlossenen Ursachen der Erfahrungsthatsachen. Wenn wir also schließlich als letzte und zureichende Gründe der Naturerscheinungen Abstracta hinstellen, welche nie Gegenstand der Erfahrung seyn können, wie können wir sagen, daß die Erscheinungen zureichende Gründe haben, sey durch die Erfahrung bewiesen?"

Den aller unmittelbarsten Beweis endlich für unsere Auffassung des Causalgesetzes werden wir unten im Verlaufe unserer weitern Entwicklungen finden.

Sind wir also von der Apriorität des Causalgesetzes überzeugt, so machen wir uns noch seine Stellung zu unsern psychischen Thätigkeiten, sein Wesen recht klar. Das Gesetz vom zureichenden Grunde ist das Bestreben, jede Veränderung die sonst nur zeitlich auf eine andere folgen würde, aus dieser letztern mit Nothwendigkeit hervorgehen zu lassen. Es ist nichts anderes als die Forderung, Alles begreifen zu wollen. Begreifen aber ist die wesentliche Function unsers Verstandes; was wir nicht begreifen können, das ist für unsern Verstand nicht vorhanden, das können wir uns deshalb auch nicht als existirend vorstellen. Wir müssen aber suchen es zu begreifen, wir müssen an die Untersuchung gehen mit der Voraussetzung, daß es zu begreifen seyn werde. „Somit, schließt Helmholtz, ist das Gesetz vom zureichenden Grunde eigentlich nichts anderes als der T r i e b unseres Verstandes, alle unsere Wahrnehmungen seiner eigenen Herrschaft zu unterwerfen, nicht ein Naturgesetz. — — Ebenso wie es die eigenthümliche Thätigkeit unseres Auges ist, Lichtempfindung zu haben, und wir deshalb die Welt nur s e h e n können als L i c h t e r s c h e i n u n g, so ist es die eigenthümliche Thätigkeit unsers Verstandes, allgemeine Begriffe zu bilden, d. h. Ursachen zu suchen, und er kann die Welt also b e g r e i f e n nur als c a u s a l e n Zusammenhang."

Mit diesen Begriffen von Causalität und Verstand ausgerüstet, kehren wir nunmehr wieder zurück zum Menschen, dessen Bewußtseyn wir oben beim Wechsel der Empfindungen verlassen haben. Wir sind bereits einen Schritt weiter in dem Verständniß seiner Operationen gekommen: wir haben ihm jetzt eigene Thätigkeit zugeschrieben; wir haben den Trieb in denselben gelegt, für den Wechsel der Empfindung eine Ursache zu suchen. Denn wir haben ihn mit dem Verstande ausgerüstet; dieser aber „faßt, vermöge seiner selbsteigenen Form, also a priori, d. i. vor aller Erfahrung (denn diese ist bis anbei noch nicht möglich), die gegebene Empfindung des Leibes als eine Wirkung auf (ein Wort, welches er allein versteht), die als solche nothwendig eine Ursache haben muß." (Schopenhauer.) Und dieser Trieb ruht nun nicht, bis die Ursache ganz erkannt, bis der Causalzusammenhang ganz durchschaut ist. Befähigt ihn aber dieses Causalgesetz allein, schon genügend diese Aufgabe zu lösen?

Die reine Anschauung der Zeit a priori und das Causalgesetz machen allerdings eine nähere Bestimmung der Ursache zunächst möglich. Denn jetzt wird der Verstand offenbar auch die Ursache in die Zeit versetzen, und zwar so, daß die zeitlichen Verhältnisse der Ursache mit denen der Empfindung übereinstimmen.

Aber es ist auch nur diese eine nähere Bestimmug möglich. Wie scharf auch das Bewußtseyn die Empfindung auffaßt, wie mächtig auch jener Trieb ist, dennoch vermögen beide unmittelbar weiter nichts auszurichten. Das Bewußtseyn kann jenem Trieb nicht Genüge leisten, denn es verhält sich hier rein receptiv; worauf soll also dieser gerichtet seyn, worin soll er sich äußern? — Es muß offenbar noch eine neue Eigenschaft der Seele hinzutreten, wenn diese nicht bei der bloßen Empfindung, für welche das Bewußtseyn nun zwar eine zeitlich bestimmte sonst aber gänzlich unbekannte Ursache kennt, soll stehen bleiben, und finden wir nicht eine solche neue Seite im Men-

schen, so haben wir uns vergeblich bemüht, eine Entstehung seiner Wahrnehmungen zu finden.

Nun wissen wir aber, daß unser Ich nicht nur Bewußtseyn, daß es auch Wille ist. Und dieser Wille tritt nun hier zum ersten Mal in unserm psychischen Leben auf. Er ist ebenfalls dem Bewußtseyn unterworfen, denn wir sind uns als wollendes Ich bewußt. — Der Wille aber ist es, der jenem Triebe des Verstandes Genüge leistet, und daher den Menschen befähigt, seinem schönen Ziele näher zu kommen.

Wir sagten eben, der Wille sey ebenfalls Object des Bewußtseyns. Das heißt aber nichts anderes als, bei jedem Willensact kenne das Bewußtseyn den Willensimpuls nach Richtung und Intensität vollkommen*). — Nun ist aber der Wille ja nichts anderes als jenes Princip, welches die jedesmaligen Bewegungen der Theile unsers Körpers bestimmt; zu jeder bestimmten Lage eines unserer Körpertheile gehört also, insofern sie durch eine vorangegangene Bewegung herbeigeführt wurde, ein bestimmter Willensimpuls und dieser ist dem Bewußtseyn bekannt. — Wirkt nun aber ein Object auf eines unserer Sinnesorgane, z. B. das Auge, so wird auch da offenbar das Auge eine bestimmte Stellung haben, ja noch weiter gegangen, auch der Körpertheil, dem das Auge zunächst angehört, der Kopf, wird eine ganz bestimmte Lage haben; vom ganzen Körper endlich gilt das nämliche; alle diese bestimmten Lagen aber

*) Gegen den zweiten Theil dieser Behauptung, daß nämlich die Seele auch die Stärke der zu einer Faser gesandten Willenserregung kenne, lassen sich allerdings Bedenken erheben, die schon von Prof. Fick, der wohl zuerst diesen Satz aussprach, scharf hervorgehoben wurden (Anat. u. Phys. der Sinne S. 52). — Die Richtung des Willensimpulses kann natürlich nur die seyn auf die centralen Insertionen der motorischen Nerven, die Richtung der hervorgerufenen Bewegung ist etwas wesentlich hiervon Verschiedenes. Wie letztere dem Bewußtseyn zur Kenntniß kommt, werden wir unten zeigen. Kennt aber dann das Bewußtseyn auch diese Richtung der Bewegung, so wird es aus der Richtung des Willensimpulses und der durch diesen bewirkten Veränderungen diejenigen Nervenfasern erkennen, welche zu dem betreffenden (bewegten) Organ führen. — Vgl. übrigens die ausgezeichnete Analyse der Muskelgefühle in H.'s physiol. Optik. S. 599 u. f.

sind dem Bewußtseyn relativ bekannt durch die Kenntniß der sie hervorrufenden Willensimpulse. Wir können also sagen: Jeder in's Bewußtseyn getretenen Sinnesempfindung ist beigeordnet das Bewußtseyn bestimmter Willensimpulse. In dieser Zusammengehörigkeit liegt nun aber unmittelbar die Möglichkeit gegeben, daß für die Empfindung eine bestimmte Ursache ermittelt werden kann.

Denn jener Trieb des Verstandes bewirkt jetzt eine Aenderung dieser Willensimpulse, die mit der Empfindung zugleich dem Bewußtseyn bekannt sind; das ist zwar das Einzige was er thun kann; aber wir werden sofort sehen, daß, wenn nur die Seele noch e i n e weitere Eigenschaft besitzt, dies vollkommen genügt zur Bestimmung der die Empfindung bedingenden Ursache. Anders ausgedrückt heißt aber das offenbar nichts anderes als, das Bewußtseyn ändert die Bedingungen, unter welchen die Empfindung in dasselbe getreten, und mit diesen im Allgemeinen auch die Empfindung selber; der Mensch experimentirt mit der bekannten Empfindung durch Bewegungen und sucht dadurch ihre noch unbekannte Ursache.

Unter den so zahlreich in dasselbe tretenden Empfindungen wird das Bewußtseyn zunächst finden, daß, so unendlich verschieden dieselben auch sind, es doch welche giebt, die einen bestimmten Charakter gemeinsam haben, daß ebenso einer andern Anzahl ein anderer nicht minder ausgeprägter Charakter eigenthümlich ist. Es wird dann ferner bemerken, daß es eine Empfindung überall nur dann empfängt, wenn es seine Aufmerksamkeit auf ein bestimmtes Sinnesorgan (zu dem wir hier auch den zugehörigen Theil der Nervencentren rechnen) gerichtet hat. Von den Thatsachen, die eine solche Annahme der nothwendigen Fixation des Bewußtseyns äußerst wahrscheinlich machen, will ich hier nur eine anführen. Bessel nämlich weist (in den Astronomischen Beobachtungen VIII, Königsberg 1823) auf die Unterschiede hin in den Beobachtungen, wenn verschiedene Astronomen, beim Passageinstrument den Durchgang eines Sterns durch den im Fernrohre ausgespannten Faden seitlich bestimmend,

schätzen, wie weit der Stern vom Faden entfernt war beim ersten Pendelschlag der Uhr, ehe er den Faden erreicht hatte, und wie weit beim zweiten Pendelschlage, nachdem er bereits durch den Faden hindurchgegangen war. Diese Unterschiede sind so beträchtlich (ca. 1 Secunde und mehr), weil, wie Bessel behauptet, „der eine erst den Pendelschlag hört, und dann die Entfernung sieht, der andere dagegen erst die Entfernung des Sterns von vom Faden sieht, und dann den Pendelschlag hört."*) — Diese beiden Beobachtungen combinirend muß dann das Bewußtseyn bald finden, daß wenn seine Aufmerksamkeit eine bestimmt gerichtete war, immer nur Empfindungen von demselben specifischen Charakter auftraten. Weil aber das so oft schon sich wiederholt hat, so wird dies, schließt das Bewußtseyn, auch künftighin so der Fall seyn: so oft meine Aufmerksamkeit eine bestimmte ist, habe ich nur Empfindungen von derselben Natur, und so oft ich eine Empfindung dieser Natur habe, ist eben meine Aufmerksamkeit diese ganz bestimmte. Das heißt aber offenbar nichts anderes, als das Bewußtseyn erkennt den Qualitätenkreis der Empfindung, die specifischen Energien.

Angenommen nun, es sey diese specifische Energie im Folgenden immer dieselbe, dem Bewußtseyn bekannte, d. h. also, das Bewußtseyn habe, auf das Gesichtsorgan z. B. gerichtet, Lichtempfindungen, wir wollen der Einfachheit wegen annehmen, zunächst immer von demselben äußern Objecte, z. B. einem materiellen Punkte, erregt; dann wird also in einem bestimmten Moment das Bewußtseyn eine bestimmte Empfindung haben, und zu dieser sahen wir oben die Kenntniß eines oder mehrerer bestimmter Willensimpulse hinzutreten. Nun tritt also jene Forderung des Verstandes heran, für diese Empfindung als Wirkung die Ursache zu ermitteln. Dafür, daß die Empfindung dem bestimmten Qualitätenkreise der Lichtempfindungen angehört, hat das Bewußtseyn die Ursache in der Richtung seiner Aufmerksamkeit auf das Gesichtsorgan erkannt. Alles Uebrige dage-

*) Cit. von E. H. Weber.

gen in der Empfindung ist noch nicht begriffen. Der Verstand hat aber den Trieb, die Empfindung vollständig zu begreifen, und dieser Trieb bedingt nun nach einander verschiedene Aenderungen der Willensimpulse. Es wird sich zuerst das Auge bewegen, dann wird sich der Kopf bewegen und endlich der ganze Körper. Dabei werden nun im Allgemeinen wieder bestimmte Empfindungen in's Bewußtseyn treten, deren jeder wieder je die Kenntniß bestimmter Willensimpulse beigeordnet ist. Gelegentlich wird aber auch bei einer Aenderung der Willensimpulse jede Empfindung verschwinden, während in der folgenden wieder eine solche da ist. Die ganze Reihe der so nach einander auftretenden Empfindungen wird nun eine gewisse Zahl von Merkmalen ergeben, die sich in jeder einzelnen Empfindung wieder erkennen lassen, die also allen gemeinschaftlich sind. In unserm Falle wird dieses gemeinschaftliche Merkmal das seyn, daß jedesmal auf einem Punkte der Netzhaut Licht von derselben Intensität und derselben Farbe vereinigt wurde, daß also je in einer Faser eine Empfindung von derselben Intensität und derselben Qualität erregt wurde. Wir wollen diese Summe gemeinschaftlicher Merkmale den „eigentlichen Inhalt der Empfindung" nennen. Daneben wird sich in jeder Empfindung eine gewisse Anzahl anderer Merkmale finden, welche dieser Empfindung eigenthümlich sind, und sie daher eben unterscheiden von allen andern unserer Reihe. Es sind dieß diejenigen „Lokalzeichen" der Empfindung, durch welche die Seele die Faser, von der die Empfindung kommt, zu unterscheiden vermag. Endlich ist auch jeder einzelnen Empfindung unserer Reihe eine Summe bestimmter Willensimpulse eigenthümlich: wie jene Lokalzeichen von Empfindung zu Empfindung variiren, so variiren ganz ebenso von Empfindung zu Empfindung die Willensimpulse. Daher muß jetzt offenbar das Bewußtseyn die einer jeden Empfindung eigenthümlichen Merkmale bedingt erkennen durch die Summe der dieser Empfindung eigenthümlichen Willensimpulse, es muß also auch in der ursprünglich gegebenen Empfindung für die Zahl der ihr eigenthümlichen Merkmale die Ursache eben in der Summe der

ihr beigeordneten Willensimpulse erblicken. Das Bewußtseyn löst also die Lokalzeichen von dem eigentlichen Inhalte der Empfindung ab; jene sind jetzt bereits auf eine Ursache zurückgeführt.

Aber dieser eigentliche Inhalt, die allen jenen Empfindungen der ganzen Reihe gemeinsame Zahl von Merkmalen, die sich also auch in der ursprünglichen Empfindung vorfinden, ist immer noch auf keine Merkmale zurückgeführt, ist immer noch nicht begriffen. Noch ist daher der Trieb des Verstandes nicht befriedigt; er gebietet noch dem Willen. Dieser aber hat bereits sein Möglichstes gethan; er weiß nichts mehr zu thun. Was bleibt also jetzt dem Bewußtseyn übrig? Keines aus jener Gruppe von Merkmalen, die noch auf keine Ursache zurückgeführt sind, ist vom Willen abhängig, denn alle diejenigen, die es seyn könnten, sind ja bereits durch den Willen erklärt und so eliminirt worden. Das Bewußtseyn kennt aber noch nur den Willen, und es weiß also, daß in diesem die Ursache nicht liegen kann. Und doch muß es eine solche Ursache geben! Was bleibt also?

Es ist offenbar weiter nichts möglich, wenn die Seele nicht eine neue Fähigkeit besitzt, neben dem innern Sinne, neben dem Verstande. Diese neue Fähigkeit aber ist die dem Bewußtseyn a priori gegebene Anschauung des Raumes. Diese neue Fähigkeit muß durchaus hinzukommen, wenn eine nähere Bestimmung der Ursache der Empfindung möglich seyn soll; vorhanden, befähigt sie aber auch vollkommen den Verstand dazu. Denn jetzt weiß das Bewußtseyn, liegt die Ursache nicht hier, so liegt sie anderswo, und daher verlegt jetzt der Verstand die Ursache außerhalb den Willen. Er wird mit Nothwendigkeit auf eine außerhalb des Willens liegende Ursache geführt; denn muß eine solche da seyn und liegt sie nicht im Willen, so bleibt ja nichts als sie außerhalb desselben anzunehmen, d. h. im realen Raume. So also kommt der Verstand zur Anerkennung einer von unserm Wollen und Vorstellen unabhängigen, also äußern, im realen Raume befindlichen Ursache unserer Lichtempfindungen.

In den zahllosen Fällen nun, wo der Verstand durch eine Reihe von Schlüssen, deren Princip wir eben anzudeuten versuchten, diese Verlegung der Ursache der Lichtempfindungen in den realen Raum vollzieht, werden sich ihm namentlich vier Gruppen mehr oder weniger häufig vorkommender Fälle darbieten, zu deren Unterscheidung er nothwendig bald gelangen muß: 1) Immer tritt eine Aenderung in der Empfindung ein, aber auch nur dann, sobald andere Willensimpulse zu dem die Empfindung vermittelnden Sinnesorgan geschickt werden; dabei zeigen sich dann jene Eigenthümlichkeiten, welche in der eben näher erörterten Weise dem Bewußtseyn es möglich machen, jenen Schluß zu vollziehen. 2) Ohne daß im ganzen Subject irgend ein Willensimpuls geändert worden wäre, geht die Empfindung continuirlich von einer Faser auf die andere über — ein Fall, der, wie sofort einzusehen, noch unmittelbarer als der vorhergehende dazu führt, die Ursache der Empfindung in den realen Raum zu verlegen, sobald nur einmal die Vorstellung von diesem gegeben ist. 3) Die Empfindung geht wieder stetig von Faser zu Faser über, aber es sind dazu gewisse Willensimpulse geändert worden, die zwar nicht zu dem betreffenden Sinnesorgane, dem Auge, sondern zu einem andern Körpertheile führen oder geleitet werden; und endlich 4) es werden, bei übrigens constantem Zustande des Subjects, gewisse veränderte Willensimpulse zu dem Sehorgan geschickt, ohne daß die Empfindung in irgend etwas sich änderte, etwa auf andere Fasern überginge, andere Intensität annähme ꝛc. Objectiv ausgedrückt heißt das offenbar nichts anderes als: in den beiden ersten Fällen ist die Empfindung hervorgebracht durch eine außerhalb des Subjects — hier als die Summe seines geistigen und seines leiblichen Theils verstanden — liegende Ursache, in den beiden letzten durch eine in dem leiblichen Theil des Subjects befindliche Ursache (der Wille führt zum Beispiel die Hand an dem Auge vorüber, oder gewisse dunkle Körper in den optischen Medien des Auges verursachen die Empfindung). Und zwar befindet sich dabei die erregende Ursache entweder im ruhenden Zustande (der im letzten

der 4 Fälle freilich nur ein relativ ruhender ist), oder im bewegten, so daß also durch den gemeinsamen Unterschied des ersten und letzten Falls von dem zweiten und dritten, die Seele sich nothwendig des Unterschieds zwischen Ruhe und Bewegung der erregenden Ursache bewußt wird, jetzt also auch eine sinnliche Anschauung von der Bewegung erhält, die sie vorher nur als Aenderung des Willensimpulses kannte. — Wie nun aber das Bewußtseyn durch die Fälle der beiden letzten, namentlich der dritten Gruppe allmälig zu einer deutlichen Kenntniß des eigenen Körpers gelangt, wie es in den seltenen Fällen der vierten Gruppe oft, gerade wegen dieser Seltenheit sich in seinem Urtheil täuschend, bisweilen ebenfalls eine äußere Ursache annimmt, während auch da die erregende Ursache im Subject liegt, — das können wir, so interessant es auch seyn möchte, hier nicht weiter verfolgen. Wir müssen uns hier kürzehalber an den allgemeinern Fall halten, wo die die Lichtempfindung hervorrufende Ursache außerhalb des Subjects liegt.

Daß in allen diesen Fällen das Bewußtseyn auch wirklich die Ursache der Empfindung nicht nur als außerhalb des Willens, sondern als außerhalb des Subjects, des Körpers, befindlich erkenne, dafür sahen wir ihm oben die Möglichkeit gegeben, in den Eigenthümlichkeiten 1) und 2), unter welchen die genannten Empfindungen auftreten. Haben wir z. B. eine Lichtempfindung, welche sich in Folge alleiniger Bewegungen des Augapfels in der oben ausführlich beschriebenen Weise ändert, so sind wir jedenfalls sicher, daß ihre Ursache nicht in den Medien der Augen selber liegen kann: insofern wir nämlich die hierin liegenden Ursachen als relativ ruhend ansehen dürfen, werden sie in gleicher Weise immer dieselben Fasern erregen; wohl aber könnte die Empfindung noch von einem andern unserer Körpertheile herrühren, z. B. der ruhenden Hand. Wenn wir dann aber bei unveränderter Lage des Auges successive diese andern Körpertheile bewegen, und dennoch keine Aenderung der Empfindung eintritt, so sind wir überzeugt, daß die Em-

pfindungsursache nicht in unserm Körper liegen kann, daß sie eine äußere ist.

In ganz ähnlicher Weise geht nun auch bei den übrigen Sinnesempfindungen der Schluß auf eine außerhalb des Subjects gelegene Ursache der Empfindung vor sich; da indessen diese Verhältnisse eigentlich nicht Object unserer Betrachtung sind, so mag es genügen sie hier nur andeutungsweise zu berühren. Die meisten Analogien zu den Lichtempfindungen bieten ohne Zweifel die Tastempfindungen: auch da werden durch Abänderung der Willensimpulse, durch verschiedene Bewegungen des betreffenden Organs nach einander verschiedene Fasern des empfindenden Apparates, der Haut, erregt, ganz wie durch die Bewegungen des Auges andere und andere Stellen der Netzhaut dem Lichtreiz ausgesetzt werden. Ist aber das bei diesen Bewegungen der Fall, und können wir nicht durch Bewegung eines andern Körpertheils plötzlich jede Empfindung aufheben, so werden wir mit Bestimmtheit ein außerhalb unseres Körpers liegendes Object als Ursache der Empfindung annehmen. — Bei der Temperaturempfindung, insofern sie von strahlender Wärme herrührt (denn bei der durch Wärmeleitung entstandenen wird die Bestimmung der Ursache wohl sofort durch die Tastempfindung gemacht), wird wieder der empfindende Theil, z. B. das Gesicht, in die verschiedensten Stellungen gebracht. Dadurch werden wieder, wenn nämlich das einwirkende Object eine bestimmte nicht eben zu große Ausdehnung hat und in bestimmter Entfernung sich befindet, ganz verschiedene Stellen je allein oder doch vorzugsweise erregt werden. Wie wäre dies aber möglich, wenn die Ursache der Empfindung im Subject läge? — Bei den Schallempfindungen drehen wir den Kopf nach allen Richtungen: dabei ist jetzt die Empfindung im einen Ohr bedeutend intensiver als im andern; im nächsten Moment ist sie umgekehrt im letztern stärker, und während wir die letzte Bewegung machten, hat die Empfindung im ersten Ohr beständig abgenommen, während die im zweiten stetig wuchs. Alle diese Erfahrungen zeigen mit Nothwendigkeit, daß die die Schallempfindung erregende Ursache

nicht in uns liegen kann, sonst müßte ja die Empfindung unverändert dieselbe bleiben. — Haben wir eine Geruchsempfindung, so werden wir uns bald ihrer Quelle nähern, bald von ihr entfernen, jetzt den in die Nase ziehenden Luftstrom bedeutend verstärken, dann ihn wieder gänzlich anhalten ꝛc.

Es möge mir hier noch erlaubt seyn, die folgenden beiden von E. H. Weber auf solche reine Beobachtungsthatsachen gegründeten Sätze anzuführen, da sie ganz mit unserer obigen Deduction übereinstimmen, und also umgekehrt eine wesentliche Stütze für dieselbe seyn dürften.

„Die Ursache, daß das Empfindungsvermögen nur in manchen Theilen so ausgebildet ist, daß wir Objecte wahrnehmen, und daß es in andern Theilen bei der größten Mühe und Aufmerksamkeit unmöglich ist, so daß wir daselbst nur eine Veränderung unseres eigenen Empfindungszustandes fühlen, ist die, daß die letzteren Theile so eingerichtet sind, daß daselbst weder die Bewegung unsers Körpers noch die Bewegung der zu empfindenden Objecte eine hinreichend bemerkbare Abänderung der Empfindung hervorbringt. Die Bewegung unserer Organe, so wie die der zu empfindenden Objecte kann aber auf eine doppelte Weise eine Abänderung der Empfindung hervorbringen, dadurch daß die Empfindung stärker und schwächer wird, und dadurch, daß in Folge der Bewegung andere und andere Theile des empfindlichen Organs auf eine von uns unterscheidbare Weise afficirt werden.“ — Und

„Mit dem Auge und Tastorgane, die allein der Sitz eines ausgebildeten Ortssinnes sind, unterscheiden wir die zu empfindenden Objecte zuerst und am deutlichsten von uns selbst, als räumlich von uns geschiedene Dinge. Nachdem wir unterstützt durch diese Sinne, eine Vorstellung von der Bewegung bekommen haben, und uns ferner der Bewegungen bewußt worden sind, die wir selbst hervorbringen, haben wir auch das Gehörorgan und Geruchsorgan so mit Absicht bewegen gelernt, daß wir auch den Schall und die Gerüche als Objecte von uns zu unterscheiden vermögen. Wären wir wie eine Auster angewach-

sen und unbeweglich, und könnten wir die Geruchsempfindungen nicht verstärken und schwächen, indem wir uns der Quelle der Gerüche zu und von ihr abwenden, oder indem wir die Gerüche durch Einathmen schneller einziehen oder durch Unterlassen des Einathmens einzubringen verhindern, so würden wir die Gerüche nur für Veränderungen unseres Empfindungszustandes halten, keineswegs für Objecte." —

Wir bezeichneten in dem Gesagten die psychischen Processe, welche zur Bildung unserer Gesichtswahrnehmungen wie unserer Sinneswahrnehmungen überhaupt führen, als Schlüsse. Der Schluß, im gewöhnlichen Sinne des Wortes, setzt aber immer bewußte Thätigkeiten voraus, er ist ein Act des bewußten Denkens. Nun haben wir, und das bemerkten wir bereits oben, es hier allerdings nicht mit bewußten Thätigkeiten, sondern mit unbewußten, mit Nothwendigkeit vollzogenen zu thun. Diese Thätigkeiten wären also kein Denken und Schließen, sondern nur eine mechanisch eingeübte Ideenverbindung. Weil sie aber die größte Aehnlichkeit haben mit den eigentlich sogenannten Schlüssen, namentlich mit den Analogieschlüssen; weil durch sie dieselbe Arbeit vollzogen und dasselbe Resultat erreicht wird wie in diesen, so bezeichnet sie doch Helmholtz ihrem eigentlichen Wesen nach gewiß mit Recht als Schlüsse, näher als unbewußt vollführte Schlüsse *). Denn sie bestehen eben in den unbewußten „Vorgängen der Association von Wahrnehmungen, die im dunkeln Hintergrunde unsers Gedächtnisses vor sich gehn, und deren Resultate sich daher auch unserm Bewußtseyn aufdrängen als gewonnen durch eine uns zwingende, gleichsam äußere Macht, über die unser Wille keine Gewalt hat." —

Bis jetzt sahen wir, wie das Bewußtseyn für die in dasselbe getretenen Empfindungen eine im realen Raume außerhalb des empfindenden Subjects gelegene Ursache statuirt. Es treten

*) An einer andern Stelle (Ueber das Verhältniß der Naturwissenschaften zur Gesammtheit der Wissenschaft) bezeichnet H. diese Art der Induction — denn mit einer solchen haben wir es ja hier zu thun — als „künstlerische Induction" (Popul. wissenschaftl. Vorträge S. 15).

diese Fälle in Gegensatz zu allen denen, wo ein Uebergehen von der Empfindung als Wirkung zur Ursache gar nicht stattfindet. Dies tritt aber jedesmal ein, wenn die erregte Empfindung Lust oder Schmerz in uns hervorruft. Denn mit Recht stellt Schopenhauer als erste Bedingung für jenen Uebergang zur Ursache die hin: „Diejenigen Empfindungen, welche hauptsächlich zur objectiven Auffassung der Außenwelt dienen sollten, mußten an sich selbst weder angenehm noch unangenehm seyn: dies besagt eigentlich, daß sie den Willen ganz unberührt lassen mußten. Außerdem nämlich würde die Empfindung selbst unsere Aufmerksamkeit fesseln und wir bei der Wirkung stehen bleiben, statt wie hier bezweckt war, sogleich zur Ursache überzugehen: so nämlich bringt es der entschiedene Vorrang mit sich, den, für unsere Beachtung, der Wille überall vor der bloßen Vorstellung hat, als welcher wir uns erst dann zuwenden, wenn jener schweigt." — Es sind aber jene Fälle auch denen entgegengesetzt, wo die Ursache der Empfindung in dem körperlichen Theile des Subjekts liegt. Das hierher Bezügliche wurde schon oben erwähnt.

Aber dieser Raum ist unendlich, und wohin, in welchen Ort desselben verlegt das Bewußtseyn die Ursache seiner Empfindung?

Es ist zunächst klar, daß auch bei aller Möglichkeit, daß die Seele sich des Gegensatzes des Ichs von dem Außer-Ich, dem Raume, bewußt ist, doch eine nähere Lokalisirung der Ursache in diesem damit noch nicht möglich ist. Der Wille hat ja bereits all sein Mögliches gethan, und das Bewußtseyn für sich kann ohne weiteres keine neuen Schlüsse thun. Es muß ihm also erst die Möglichkeit gegeben seyn, solche räumliche Verhältnisse zu erkennen schon während der Wille seine Operationen ausführt, und diese kann offenbar nirgends anders als in einer besondern Einrichtung der Sinnesorgane gesucht werden.

Die Sinnesorgane sollen also jetzt zu etwas dienen, wozu sie bisher nicht bestimmt erschienen; denn als ihre Function erkannten wir ja nur die Vermittlung der Empfindung. Es muß also

nothwendig eine nicht zum Wesen der Sinnesorgane als solcher gehörende specielle Einrichtung in denselben vorhanden seyn, welche es ihnen möglich macht, neben der allgemeinen Vermittlung der Empfindung auch diesen speciellen Zweck, die Ermittlung räumlicher Verhältnisse, zu erfüllen. Diese Einrichtung ist aber wie allgemein bekannt, die folgende.

Wenn die Fasern der Sinnesnerven so im Sinnesorgan angeordnet sind, daß eine jede derselben jeder äußern adäquaten Ursache ausgesetzt ist, so wird es dem Bewußtseyn nie möglich seyn, aus der Erregung einer bestimmten Faser auf eine räumliche bestimmte Lage der Ursache zu schließen, denn diese kann ja dann eben noch in allen möglichen Lagen sich befinden. Wenn aber jene Anordnung der Faser so ist, daß eine jede derselben nur von einer Ursache in einer ganz bestimmten Lage im Raume und außerdem von keiner andern Ursache mehr erregt werden kann, dann ist offenbar dem Bewußtseyn die Möglichkeit gegeben, aus der Erregung einer bekannten Faser zu schließen auf eine im Raume bestimmte Ursache. Damit also umgekehrt dem Bewußtseyn die Möglichkeit gegeben sey, schon während der Willensveränderungen und den damit eingetretenen Empfindungsveränderungen mittelst des Sinnesorgans die räumlichen Verhältnisse der als außerhalb des Ichs erkannten Ursache zu erkennen, muß eben das Sinnesorgan diese näher bestimmte Einrichtung haben.

Diese Einrichtung findet sich denn in der That auch bei zwei Sinnesorganen, dem Gesicht und der Hautperipherie, und demgemäß treffen wir bei diesen Sinnen, und auch nur bei diesen, einen ausgebildeten Ortssinn. Zwar ist bei den genannten Sinnesorganen die eben näher bestimmte Bedingung — wie das auch von vornherein schon als unmöglich sich darlegt — nicht absolut genau, aber doch wenigstens annähernd erfüllt. Ist es ja doch die Eigenthümlichkeit des Auges z. B., daß jedesmal eine Nervenfaser nur durch eine Ursache in einer ganz bestimmten Richtung erregt werden kann, als welche Richtung wir die des ungebrochen durchgehenden Richtungsstrahles bezeich-

nen können, und kann in dieser Richtung die Ursache nur noch innerhalb mehr oder weniger scharf bestimmter Grenzen variiren, insofern ja nur bei Accomodation auf eine ganz bestimmte Entfernung ein deutliches Retinabild entsteht. Als unterscheidende Netzhautelemente betrachten wir dabei sowohl die Stäbchen wie die Zapfen, in welcher Beziehung wir auf die jüngsthin erschienenen ausgezeichneten Untersuchungen von Max Schultze (zur Anatomie und Physiologie der Retina) verweisen.

Näher gestaltet sich nun die Möglichkeit der örtlichen Bestimmung der Ursache folgendermaßen. Aus der eben näher bezeichneten Eigenschaft der beiden genannten Sinnesorgane ergiebt sich nämlich sofort, daß von den peripherischen Enden ihrer Nerven verschiedene Fasern in verschiedenem Grade oder in verschiedener Art erregt werden. In der Regel werden also nie alle Fasern gleichzeitig von demselben Reiz getroffen; wäre das der Fall, so müßte, wie beim Geschmacks- und Geruchssinn, wo es in der That stattfindet, jeder ausgebildete Raumsinn fehlt, auch beim Auge und der Haut seine Entwicklung unmöglich gemacht seyn, ebenso sicher als sich umgekehrt dem Geschmacksinne und vielleicht auch dem Geruchsinne künstlich ein solcher Raumsinn anerziehen ließe, wenn methodisch ihre verschiedenen Fasern in verschiedene Erregungszustände versetzt würden. Vielmehr ändern sich mit jedem Augenblicke die Erregungszustände verschiedener Fasern z. B. des Sehnerven: jetzt findet sich nur ein Netzhautbild, das bald auf diesen, bald auf jenen ihrer Elemente liegt; dann finden sich gleichzeitig mehrere getrennt nebeneinander, von denen das eine grün, das andere roth, das eine sehr stark, das andere nur schwach rc., — was alles das Bewußtseyn nothwendig dahin leiten muß zu unterscheiden, ob im Raume je nur eine oder gleichzeitig mehrere Ursachen nebeneinander existiren.

Ist dann noch die zweite Bedingung erfüllt, daß der Erregungszustand einer Faser oder Fasergruppe auf andere übertragen werden kann durch eine bewußt ausgeführte Bewegung des Organs oder des Objects, welche eben andere Theile der Ner-

venenden dem vom Körper veranlaßten Reize aussetzt — eine Bedingung die im Gegensatz zum Gehör wieder beim Auge und der Haut erfüllt ist, — so kann einmal auch bei ruhendem äußeren Objecte dadurch (wie wir schon früher ausführlich gesehen haben) wieder jener bunte Wechsel in den Erregungszuständen der Retinaelemente hervorgerufen werden. — Dann aber wird dadurch die Seele bald die Netzhautelemente in bestimmte räumliche Beziehungen bringen. Führt der Wille z. B. bei ruhendem äußern Objecte das Auge vertikal von unten nach oben, oder bewegt er vor dem Auge horizontal die Hand von rechts nach links, so muß dem Bewußtseyn zuerst auffallen, daß gewisse Elemente nach einander gleichartig erregt werden. Da nun jene Bewegungen continuirlich sind, so werden offenbar die Netzhautelemente zeitlich in der Reihenfolge erregt, in welcher sie räumlich neben einander liegen; daher muß jetzt das Bewußtseyn, weil ihm jene Bewegungen als continuirlich bewußt sind, offenbar erkennen, welche der Netzhautelemente einander benachbart sind. — Endlich wird das Bewußtseyn aus der Richtung der bewußten Augenbewegung, durch welche es ein zweites Retinabild an die Stelle der Retina bringt, wo vorher ein erstes gewesen, oder einen zweiten Punkt eines Bildes auf das Netzhautelement, auf welchem früher ein erstes war, nothwendig die relative Lage der beiden Ursachen im Raume erkennen. Werden z. B. gewisse Netzhautelemente durch grünes Licht erregt, bewegt sich dann das Auge nach oben, und fällt dabei jetzt auf die räumlichen Elemente rothes Licht, so muß das Bewußtseyn offenbar wissen: die Ursache für die zweite Empfindung muß räumlich oberhalb der Ursache für die erste Empfindung liegen. Wollten wir hierbei die Kenntniß der Richtung der Augenbewegungen nicht als ursprünglich gegeben ansehen, so müßte also auch sie erst erlernt werden, und dies könnten wir uns etwa so denken: Für unsere Betrachtungen ist, wie es auch zu Stande kommen mag, jedenfalls das Bewußtseyn der Bewegung der Hand hinsichtlich ihrer Richtung etwas Gegebenes; wir wollen diese Kenntniß also als physiologische Voraussetzung hinstellen. Dann muß

bei einer solchen bewußten Bewegung der Hand vor dem Auge z. B. senkrecht von oben nach unten, das Bewußtseyn erkennen, daß ein Retinabild auf bestimmten Fasern einer zum Auge relativ obern Stellung, eine durch oberhalb jener gelegene Fasern vermittelte Empfindung dagegen einer relativ untern Ursache entspricht. Sind ihm also umgekehrt zwei Retinabilder auf über einander befindlichen Elementengruppen gegeben, und bewegt es dann das Auge so, daß das obere Retinabild auf die untere Fasergruppe zu liegen kommt, so weiß es also: jetzt befindet sich die ihm entsprechende Ursache zum Auge relativ oben, während sie erst unten lag; also ist das Auge von oben nach unten gedreht. Durch solche Erfahrungen lernt also das Bewußtseyn die Kenntniß der Richtung der Bewegung verbinden mit der ursprünglich gegebenen Kenntniß der Richtung des Willensimpulses, und umgekehrt die Willensantriebe kennen, die zu einer bestimmten Bewegungsrichtung erforderlich sind.

Wie nun aber das sich entwickelnde Bewußtseyn im Speciellen sowohl in Form als Lage die Ursache für die in dasselbe tretenden Empfindungen vollkommen bestimmt, darin ihm Schritt für Schritt zu folgen, ist begreiflicherweise nicht möglich. Wir können nur die einzelnen Hauptmomente, welche besonders der Bildung der Wahrnehmungen dienen, hervorheben, sie methodisch darstellen und möglichst logisch mit einander combiniren. Wir gehen dabei aus von dem Grundsatz, daß diese räumliche Bestimmung der Ursache möglichst genau geschehe, und suchen daraus diejenigen Momente abzuleiten, welche sie am schnellsten und sichersten vermitteln. Würden diese geforderten Thätigkeiten dann gerade die in Wirklichkeit vorkommenden seyn, so müßte das umgekehrt der beste Beweis dafür seyn, daß dieselben eben wirklich durch Erfahrung, durch Einübung für das gestellte Ziel einer möglichst genauen Erkennung der Objecte der Außenwelt entstanden sind.

Damit, wie gefordert, die räumliche Bestimmung der Ursache einer Empfindung möglichst genau geschehe, muß es dem Bewußtseyn von größtem Vortheil seyn, wenn es vor Allem das

Gegebene, die Empfindung selber möglichst genau, d. h. in möglichst vielen Details kennt. In dieser Hinsicht ist nun sofort zu erwähnen, daß die Retina eine ausgezeichnete Stelle, den gelben Fleck mit der fovea centralis, besitzt, deren Bau wir hier als bekannt voraussetzen müssen (s. die oben angeführten Untersuchungen von M. Schulze). In dieser Stelle befinden sich bek. die empfindenden Elemente am dichtesten. Ein Netzhautbild von gegebenem Umfange wird also in möglichst viel Details erkannt werden, wenn es sich auf diesem gelben Fleck befindet. Also wird die Seele jedesmal dem Auge eine solche Lage geben, daß der betreffende Theil der Netzhautbilder, welcher besonders fixirt ist, eben auf die Stelle des gelben Flecks fällt, d. h. objectiv: der Wille führt das Auge jedesmal in eine solche Stellung, daß der fixirte Theil des Objects, der Blickpunkt, Knotenpunkt und gelber Fleck in einer Richtung liegen. Diese Richtung ist bek. die Gesichtslinie, während wir die vom Blickpunct nach dem Drehpunkte des Auges gehende Linie nach Helmholtz die Blicklinie nennen wollen. Hat nun das Retinabild eine größere Dimension als der gelbe Fleck, so werden in der angedeuteten Weise nach und nach alle einzelnen Theile desselben auf diese Stelle des deutlichsten Sehens gebracht, Gesichts- und Blicklinie sind successive auf alle einzelnen Punkte des Objects gerichtet. Durch Combination der Einzeleindrücke wird dann das Gesammtbild in allen Einzelheiten möglichst genau erforscht seyn.

Zu dieser Genauigkeit muß es ferner wesentlich beitragen, wenn die von jedem einzelnen Punkte des Objects ausgehenden Lichtstrahlen wieder genau in einem Punkte der Retina vereinigt werden, d. h. wenn Zertrennungskreise möglichst vermieden werden. Demgemäß wird der Wille den Adaptionsapparat des Auges nach und nach so bewegen lernen, daß das Auge jedesmal für den betreffenden Blickpunkt accommodirt ist.

Sind endlich Blicklinie und Accomodation für den Blickpunkt schon bestimmt, und lassen wir dann in angedeuteter Weise den Blick zu den einzelnen Punkten des Objects wandern, so

werden dabei die Empfindungen in den einzelnen Fasern der Netzhaut stets wechseln. Kehrt der Blick dann gelegentlich wieder auf den Anfangsblickpunkt zurück, so wird der ganze Empfindungscomplex nur dann wieder der nämliche seyn wie das erste Mal, die Gesammtverhältnisse also sofort wieder als dieselben, als unverändert erkannt werden, wenn dabei die Drehung des Auges um die Blicklinie als Axe — die Raddrehung des Auges — im letzten Falle wieder die nämliche ist wie früher. Der Wille wird also aus diesem Grunde der Zweckmäßigkeit diese verschiedenen Raddrehungen so einrichten, daß jedesmal zu einer bestimmten Blicklinie auch eine constante Raddrehung gehört.

Diese bisher gewonnenen drei Momente, die Fixation, Accomodation und Raddrehung, sind nun in der That ganz wie verlangt in den Bewegungen des Auges ausgebildet. Ueber die erstern beiden haben wir nichts weiter zu bemerken. Das letzte Moment, „das Princip der leichtesten Orientirung für die Ruhestellungen des Auges," ist bek. ausgedrückt durch das Donders'sche Gesetz: „Wenn die Lage der Blicklinie in Beziehung zum Kopfe gegeben ist, so gehört dazu auch ein bestimmter und unveränderlicher Werth der Raddrehung." Die Raddrehung selber zählen wir dabei von dem sogenannten Netzhauthorizonte aus, einer Ebene, welche mit der Blickebene zusammenfällt, wenn der Blick beider Augen, der Medianebene parallel, in aufrechter Kopfhaltung nach dem unendlichen Raume gerichtet ist; der Winkel zwischen diesem Netzhauthorizont und der jedesmaligen Blickebene ist der Raddrehungswinkel. Durch das Donders'sche Gesetz ist aber noch nicht bestimmt, welches denn die zu einer jeden Blicklinie gehörige constante Raddrehung sey.

In Hinsicht darauf nun bemerken wir viertens, daß für das Bewußtseyn ein letzter wesentlicher Vortheil ist, wenn die Veränderungen der Empfindung bei der Bewegung des Augapfels möglichst leicht als Ausdruck einer solchen Bewegung und nicht einer Bewegung des Objects erkannt werden. Dies wird offenbar dann eintreten, wenn der Uebergang des Blicks auf einen Punkt des Gesichtsfeldes, der bei der ersten Stellung

einem sehr nahe an dem den fixirten Bildpunkt tragenden Netzhautpunkt gelegenen Punkte entspricht, immer dieselbe Verrückung des Netzhautbildes auf der Retina zur Folge hat, welches auch die Anfangslage des Auges gewesen seyn mag. Das aber tritt wiederum ein, wie Helmholtz durch eine analytische Betrachtung, die wir freilich hier nicht wiedergeben können, nachweist, dann, „wenn die Drehungsaxen für irgend welche sehr kleine Verschiebungen des Auges, die von einer bestimmten festen Stellung ausgehen, alle in einer und derselben Ebene liegen." Diese Ebene müßte dann nach dem Princip der leichtesten Orientirung zum Augapfel relativ fest seyn. Zugleich ergiebt aber die analitische Betrachtung, daß die erste dieser Bedingungen beim Auge nicht erfüllt seyn kann, daß aber die so unvermeidlich gewordenen Unvollkommenheiten ein Minimum erreichen bei einer ganz bestimmten Vertheilung der Raddrehungen. Diese Vertheilung aber wurde wiederum lange vorher empirisch durch Listing festgestellt; es ist das nach ihm benannte Gesetz: „Wenn die Blicklinie aus ihrer Primärstellung übergeführt wird in irgend eine andere Stellung, so ist die Raddrehung des Augapfels in dieser zweiten Stellung eine solche, als wäre er um eine feste Axe gedreht worden, die zur ersten und zweiten Richtung der Blicklinie senkrecht steht." Als Primärstellung der Blicklinie ist hierbei eine Stellung derselben von der Art verstanden, daß wenn von ihr aus der Blick gerade nach oben oder nach unten, gerade nach rechts oder nach links gewandt wird, keine Raddrehung erfolgt. — Hiernach erweist sich also das Listingsche Gesetz als das vortheilhafteste für die Orientirung.

Nun sehen wir aber mit zwei Augen; im Allgemeinen werden also, von ihnen geliefert, gleichzeitig je zwei Empfindungen in's Bewußtseyn treten. Hierbei fordert nun unser oben aufgestelltes Princip sofort, daß beide Empfindungen möglichst genau seyen, daß also beide Augen auf den Blickpunkt fixirt, beide auf ihn accommodirt seyen, und jedes eine bestimmte Raddrehung besitze. Es wäre dabei ebenso unzweckmäßig, wenn wir in dieser angedeuteten Weise beide Augen nicht demselben, sondern

zwei Blickpunkten zuwendeten, als es unzweckmäßig wäre, wenn wir z. B. wohl auf den Blickpunkt fixirten, aber auf einen andern, näher oder entfernter gelegenen Punkt accommodirten und umgekehrt, oder wenn wir die Raddrehung der Augen verändern würden. Also muß einerseits in den Bewegungen beider Augen Uebereinstimmung vorhanden, andrerseits die Bewegung beider Augen mit der beiderseitigen Accommodation und Raddrehung verbunden seyn. Demgemäß hat auch der Wille beide Augen so bewegen gelernt, daß ihre Blicklinien stets auf denselben reellen Punkt gerichtet sind; er kann beide Augen zugleich heben, beide zugleich senken, aber nicht das eine heben während er das andere senkte; er kann beide Blicklinien parallel oder convergent stellen, er kann sie aber erst nach besonderer Einübung divergent machen. Die Accommodation entspricht immer soviel wie möglich der Entfernung des Objects, auf welches die Blicklinien convergiren; ist freilich der Adaptionsapparat anomal, so wird immer nur die möglichste Annäherung an vollständige Accommodation erzielt. Die Raddrehung endlich der Augen ist nur unter künstlich angeordneten Verhältnissen eine veränderte, dann nämlich, wenn nur bei veränderter Raddrehung einfach gesehen werden kann. Daß aber alle diese Verbindungen in den Bewegungen beider Augen durch künstliche Veranstaltungen und besondere Willensanstrengung wirklich aufgelöst werden können, beweist deutlich, daß sie nicht etwa durch einen anatomischen Mechanismus errungen, sondern durch bloße, freilich schon zeitlebens fortgesetzte Einübung hervorgerufen sind.

Aus all dem Angeführten geht klar hervor, daß die Bewegungen der Augen nicht nur in einer gewissen allgemeinen Beziehung zur Bildung unserer Gesichtswahrnehmungen stehen, sondern daß es gerade die hierfür geeignetesten Bewegungen sind, und daß außerdem gerade nur sie vorhanden sind, obwohl noch unendliche andere möglich wären. Andere Bewegungen haben wir eben nicht gelernt, weil bei ihnen „kein solcher Zweck des möglichst deutlichen Sehens zu Grunde liegt, auf den unser Wille sich richten könnte." Umgekehrt werden also diese That-

sachen der Augenbewegungen die beste Stütze seyn für unsere entwickelte Theorie der Bildung der Gesichtswahrnehmungen.

Namentlich zeigen sie deutlich, daß wir früher wohl berechtigt waren, den Satz aufzustellen, daß dem Bewußtseyn einer Empfindung stets beigeordnet sey die Kenntniß einer bestimmten Summe von Willensimpulsen. Nur diese Kenntniß der zu den Augenmuskeln gesandten Willensantriebe kann es ja dem Bewußtseyn möglich machen, jedesmal die Stellung des Auges zu kennen in dem Augenblicke, wo eben die Empfindung in dasselbe tritt. Daß aber diese Stellung des Auges alsdann jedesmal wirklich bekannt ist, dürfte nach dem Vorangegangenen nun hinlänglich klar seyn. Welchen unmittelbaren Einfluß sie auf die Bildung der Gesichtswahrnehmungen hat, zeigen aber zudem direct einige einfache Thatsachen. Fixiren wir mit einem Auge ein Object, und bewirken wir dann durch Druck mit dem Finger eine Bewegung des Auges in irgend einer Richtung, so sehen wir sogleich das Object sich scheinbar bewegen. Da wir nämlich diesmal keinen Willensimpuls zu den Augenmuskeln geschickt haben, so ist das Auge für das Bewußtseyn ein ruhendes; dann aber kann Bewegung des Netzhautbildes nur bei bewegtem Object entstehen; eine solche Bewegung des Netzhautbildes aber haben wir eben durch den Druck des Fingers bewirkt. Hierher gehört ferner der Fall, wo ein operirter Blinder, welcher zuerst mit schielendem linken Auge sehen gelernt hatte, nach der zweiten Operation (Durchschneidung des innern Augenmuskels) alle Gegenstände zu weit nach links sah. Denn jetzt stellte sich durch die nämlichen Willensantriebe das Auge gerade nach vorn, während es vorher nach rechts geschaut hatte, also die Stelle des deutlichsten Sehens nothwendig auf der rechten Seite des Körpers hatte liegen müssen. Hierher gehören endlich die Fälle, wo man nach rascher Bewegung im Kreise die umliegenden Gegenstände sich in entgegengesetzter Richtung bewegen sieht; wo man, im Eisenbahnzuge sitzend, die Gegenstände im Coupée in entgegengesetzter Bewegung begriffen sieht, nachdem man vorher längere Zeit die Gegenstände, an denen man vorüberfährt, be-

trachtet hatte; wo man endlich, direct vom Schiffe kommend, am Lande das Zimmer ähnliche Bewegung machen sieht, wie die Cajüte sie gemacht hatte. Bei allen diesen wirklichen Bewegungen nämlich mußte der Beobachter die Augen fortwährend bewegen, um einen Gegenstand zu fixiren. Mit dem Aufhören der wirklichen Bewegungen ist er aber, bereits an diese neue Methode des Fixirens gewöhnt, nicht sofort wieder in der alten normalen Art des Sehens. Er wird also auch jetzt noch die Augen bewegen bei einer Fixation, damit aber eine Verschiebung des Netzhautbildes bewirken, und also jetzt die Gegenstände scheinbar bewegt sehen.

Also die Lage des Auges ist, so oft wir eine Empfindung haben, dem Bewußtseyn genau bekannt. Damit ist ihm aber namentlich die Lage der Fixationsrichtung und also unmittelbar die Richtung, in welcher die Ursache zunächst für den fixirten Theil des Retinabildes liegen muß, gegeben. Da ihm nun aber für die vollständige räumliche Bestimmung der Ursache nur diese Richtung unmittelbar dienen kann, so wird er ihr vorzüglich die Aufmerksamkeit zuwenden, also von dem Retinabild jedesmal sofort zu dieser Richtung übergehen. Daneben hat, wie wir schon früher gesehen, das Bewußtseyn aus der relativen Lage der nicht fixirten Theile des Netzhautbildes auf die Lagen der Richtungen geschlossen, in welchen die Ursachen auch für diese Theile liegen müssen; und auch hier wird es namentlich nur diese Richtungen festhalten.

Wo aber in diesen Richtungen näher die Ursachen liegen, das zu bestimmen ist damit noch nicht möglich; denn die Kenntniß von der Thätigkeit des Accommodationsapparates, welche am Ende eine solche nähere Bestimmung noch mehr oder weniger bewirken könnte, kann doch nur ein höchst unvollkommenes Mittel hierzu seyn, wie sich aus dem Wesen der Accommodation sofort mit Nothwendigkeit ergiebt.

Nun sehen wir ja aber mit zwei Augen. Das Bewußtseyn weiß also, die Ursache für den fixirten Theil des rechten Netzhautbildes muß in der bestimmten Richtung, die Ursache für

den fixirten Theil des linken Netzhautbildes in dieser andern bestimmten Richtung liegen. Weil nun aber bei gleichmäßiger Bewegung der Augen beide Netzhautbilder jedesmal ganz gleichmäßige Veränderungen erleiden, so muß die Ursache für beide *eine* einheitliche seyn. Da diese nun in den beiden Fixationsrichtungen zugleich liegen muß, so kann sie nur in ihrem Durchschnitt liegen, ist also damit vollkommen bestimmt. In dieser Weise wird nun das Bewußtseyn, indem es nun Theil für Theil des ausgedehnteren Netzhautbildes fixirt, je für den fixirten Theil räumlich vollkommen die Ursache bestimmen, und durch Zusammenstellung der so gewonnenen Punkte aus der Erinnerung zu einer in Form und Lage vollständig bestimmten Ursache gelangen. — Dieses successive Fixiren der verschiedenen Theile der ausgedehnteren Netzhautbilder ist aber nicht einmal nöthig. Denn es ist klar, daß die nämliche Schlußweise, die wir oben für die beiden fixirten Theile anwandten, auch Geltung besitzen muß für je zwei Theile der beiden Netzhautbilder, für welche das Bewußtseyn eine einheitliche Ursache erkannt hat. Auch da muß diese Ursache in jeder der beiden Richtungslinien liegen, kann also nur in ihrem Durchschnitt sich befinden. So aber muß das Bewußtseyn nothwendig dahin gelangen, durch eine *einmalige* Fixation der beiden Netzhautbilder die Ursache derselben räumlich vollkommen zu bestimmen.

Daß die relativen Lagen der einzelnen Punkte eines Netzhautbildes den relativen Lagen der Punkte des ursächlichen Objects entsprechen, heißt aber nichts anderes, als das *Netzhautbild ist* ein perspectivisches Bild des äußern Objects. Nun können wir zwar in gewissen Fällen schon aus einem perspectivischen Bilde die Form eines Körpers vollständig erkennen, aber nur dann, wenn wir wissen, daß er eine bestimmte regelmäßige Gestalt besitzt. In allen andern Fällen (ausgenommen etwa Landschaftsbilder, wo man durch die Luftperspective der Vorstellung zu Hülfe kommt) haben wir dazu mindestens zwei perspectivische Bilder nöthig. Dem entsprechend kann auch erst durch die Bilder beider Augen die Ursache derselben in Form

und Lage genau ermittelt, und, wenn überall sie ein Körper ist, ihr das Bild der Körperlichkeit verliehen werden. Der Einäugige also könnte erst, nachdem er sich fortbewegt, zu diesem Ergebnisse kommen; „so lange er still sitzt, sieht er nicht die Welt, sondern nur ein perspectivisches Gemälde der Welt."

Nun wird in der natürlichen Entwicklung unserer Kenntniß der Außenwelt das Bewußtseyn sich auch für die Gefühlsempfindung ganz in analoger Weise die Ursache räumlich bestimmen, wie es dies für die Gesichtsempfindungen thut. Beide Thätigkeiten müssen dann bald ineinander greifen, und so muß das Bewußtseyn dann bald finden, daß für gewisse Gesichtsempfindungen und gewisse Gefühlsempfindungen die Ursache eine einheitliche seyn muß.

Auf diese Weise also kommt das Bewußtseyn zur Kenntniß einer räumlich vollkommen bestimmten Ursache seiner Gesichtsempfindungen. Insofern nun die Objecte der Außenwelt diese Ursachen sind, können sie zur Kenntniß des Bewußtseyns gelangen nicht anders als eben in dieser Form der Ursache von Empfindungen, d. h. wir können von den Objecten der Außenwelt nichts anderes kennen, als eben unsere eigenen Vorstellungen, welche wir uns über ihre Existenz, ihre Form und Lage bilden. Die Objecte der Außenwelt sind also als Objecte unsers Bewußtseyns nichts als unsere Vorstellungen.

Parallel dieser Vorstellung über Existenz, Form und Lage der Ursache sind wir uns bis dahin immer der Empfindung als Wirkung bewußt, und nur unter dieser ausdrücklichen Kenntniß schreiben wir die Empfindung dem Object als Eigenschaft zu.

Nun aber „pflegt das natürliche Bewußtseyn, welches ganz im Interesse der Beobachtung der Außenwelt aufgeht, und wenig Veranlassung hat, seine Aufmerksamkeit dem neben dem bunten Wechsel der äußern Objecte immer unverändert erscheinenden Ich zuzuwenden, nicht mehr zu beachten, daß die Eigenschaften der betrachteten und betasteten Objecte Wirkungen derselben theils auf andere Naturkörper, hauptsächlich aber auf

unsere Sinne sind. Indem nun so ganz abgesehen wird von unserm Nervensystem und unserm Empfindungsvermögen als dem gleichbleibenden Reagens, auf welches die Wirkung ausgeübt wird, und die Verschiedenheit der Wirkung nur als Verschiedenheit des Objects, von dem sie ausgeht, beachtet wird, kann die Wirkung auch nicht mehr als Wirkung anerkannt werden (denn jede Wirkung muß Wirkung auf etwas anderes seyn), sondern sie wird als Eigenschaft des Körpers objectiv hingestell und nur als ihm angehörig betrachtet, und wenn man sich dann einmal darauf besinnt, daß wir diese Eigenschaften wahrnehmen, so erscheint uns consequenter Weise unser Eindruck als ein reines Bild der äußern Beschaffenheit, der nur jenes Aeußere wiedergiebt und nur von ihm abhängig ist."

Jetzt also sind für das Bewußtseyn nicht mehr die als wesentlich subjectiv und als Wirkung erkannte Empfindung einerseits, und die Vorstellung eines in Form und Lage bestimmten Objects als Ursache für dieselbe andererseits vorhanden; es existirt nunmehr für dasselbe ein in Form und Lage bestimmtes Object von der und der bestimmten, zu seinem Wesen gehörenden Beschaffenheit, welches Object es direct wahrzunehmen glaubt.

Zuerst wird das Bewußtseyn der räumlich bestimmten Ursache seiner Gesichtsempfindungen diese Lichtempfindungen, Farbe, Helligkeit, Glanz als wesentliche, untrennbare Eigenschaften beilegen. Es wird dann der Ursache seiner Gefühlsempfindungen Festigkeit, Glätte, Rauhigkeit, Wärme oder Kälte zuschreiben, und wenn es die äußere Ursache als einheitliche Ursache seiner Gesichts- und Gefühlsempfindungen erkannt hat, alle diese Eigenschaften zu einem unauflöslichen Complex verbinden, der nun eben das Wesen dieser äußern räumlich bestimmten Ursache ausmacht. Wenn es dann ferner erkennt, daß dieses Object nun auch die Ursache gewisser Geschmacks-, Geruchs-, Gehörempfindungen ist, so wird es dasselbe als süß oder bitter, als wohl oder widerlich riechend, als tönend oder nicht tönend annehmen. In dieser Weise wird also zuletzt das Bewußtseyn alle die in dasselbe tretenden Empfindungen als der äußern

Ursache inhärent annehmen, und in diesem Sinne kann man dann von Farbenvorstellungen, Gehörvorstellungen ꝛc. reden, wie es in der Physiologie der Sinne üblich ist.

Ist nun umgekehrt die Wahrnehmung eines Körpers, z. B. eines Tisches ursprünglich gegeben, und besinnen wir uns, wie wir dazu gelangt sind, so muß uns vor Allem klar seyn, daß nicht weniger als die gegenwärtigen Sinnesempfindungen auch die Erinnerungsbilder aus frühern Erfahrungen in derselben mitwirken, allerdings ohne daß beide für das Bewußtseyn getrennt wären. Wir haben diesen Tisch oder ähnliche Objecte schon unzählige Male von den verschiedensten Seiten und aus den verschiedensten Entfernungen betrachtet, und dabei eine ganze Reihe von Ansichten gewonnen, uns namentlich an die Form der Schlagschatten und an die perspectivischen Verziehungen der Bilder seiner Theile gewöhnt. Wir haben ferner unsere Hände an die verschiedensten Stellen seiner Oberfläche angelegt, und dabei eine neue Reihe von Eindrücken gewonnen. Sobald daher nur eines dieser Bilder gegeben ist, konstruirt der Verstand, aus dem reichen Schatze der Erfahrungen dasselbe nach allen möglichen Richtungen ergänzend, sofort ein vollkommenes Bild des Körpers, der vor uns liegt. Wie viel die Erfahrung hierzu beiträgt, zeigt sich besonders schon dadurch, daß wir die nämliche Wahrnehmung dieses Tisches haben, auch wenn wir dazu nur ein Auge gebrauchen, oder wenn wir bei kaum einer Spur von Helligkeit eben nur ein schattenhaftes Bild von demselben haben, also unter Umständen, wo die Sinnesempfindungen für sich durchaus nicht zu einer Bestimmung des äußern Objects ausreichen würden.

Dann aber muß nach all dem Gesagten jetzt hinreichend klar seyn, daß diese Wahrnehmung des Tisches wesentlich nichts anderes ist als eben die Vorstellung, welche wir uns über Existenz, Form und Lage einer äußern Ursache für eine Reihe von Empfindungen gebildet, nachdem wir dieser Ursache selbst alles das beigelegt haben, was anfänglich nur unsere Empfindung

gewesen, hervorgerufen durch Einwirkung des äußern Objects auf unsere Sinnesorgane.

Um also zur Wahrnehmung zu gelangen, ist man, — das ist jedenfalls sicher — keineswegs genöthigt, gewisse Raumempfindungen als dem Bewußtseyn ursprünglich eigenthümlich, ihm angeboren, anzunehmen, wie es die unserer empiristischen Theorie gegenüberstehende nativistische thut.

Es ist aber auch nicht nöthig, daß, um zu räumlichen Vorstellungen zu gelangen, die durch das Gesicht vermittelten Data erst combinirt werden müßten mit den durch das Gefühlsorgan vermittelten. Das Gesicht allein genügt schon durch die beiden perspectivischen Ansichten zu vollständiger Bestimmung der räumlichen Verhältnisse, ebenso wie der Tastsinn für sich allein schon alle Mittel hierzu bietet. Jenes beweist deutlich der Fall von Eva Lauk, welche, ohne Arme und Beine geboren, durch das Gesicht allein ebenso bald wie andere Kinder, eine richtige Auffassung der Außenwelt erlangt hat; — dieser vermag allein zu erklären, wie der von Kindheit auf blinde Launderson Mathematik, Optik und Astronomie lehren, wie Joseph Kleinhaus, der bek. in seinem fünften Jahre an den Pocken erblindete, ein wegen seines Talents weithin bekannter Bildhauer seyn konnte.

Die beiden ersten dieser Fälle beweisen also ganz direct, „daß im Intellect selbst der Raum als Form der Anschauuung, die Zeit als Form der Veränderung, und das Causalgesetz als Regulator des Eintritts der Veränderung präformirt sind“ (Schopenhauer); denn nur dann sind dieselben überhaupt möglich. —

Die Empfindung liefert also die Data, aus welchen der Verstand sich die Vorstellung construirt. Freilich geschieht diese Bestimmung — wir wiederholen es — unbewußt und mit Nothwendigkeit, aber darum nur um so regelmäßiger. —

Bedenken wir nun, welche unendliche Menge äußerer Objecte auf unsere Sinne einwirken, welche Unzahl von Vorstellungen wir uns also aus den daraus entstandenen Empfindungen nach und nach bilden! Das Kind erfüllt also in seiner ersten Lebenszeit eine nicht geringe Aufgabe, sein Studium ist ein

stilles aber ernstes und tiefes. Und es hat dasselbe so fleißig betrieben, daß wir nunmehr, nachdem wir erwachsen, diese Vorstellungen kennen, ohne uns mehr jener einzelnen Empfindungen bewußt zu werden; denn sie nur brauchen wir in unsern Handlungen und Bewegungen, ganz wie ein Instrument, das wir beim Gebrauche sicher führen, ohne daß wir uns jedesmal dabei erinnern an die Kette verwickelter Schlüsse, welche den Entdecker zu seiner Construction geführt hatten.

Weil nun in der überwiegend häufigen Mehrzahl der Fälle die Erregung der Nerven eines Sinnesapparates durch den adäquaten Reiz geschieht, so müssen wir nothwendig für ein Sinnesorgan immer nur Ursachen derselben Natur bestimmen gelernt haben, für das Gesichtsorgan z. B. nur lichte Objecte im realen Raume. Diese hiernach bestimmte Art der Ermittlung der Ursache muß daher dem Qualitätenkreise der Empfindungen selber, nicht der Natur des äußern Objects associirt werden; und nur weil eben diese weitaus häufigern Fälle dem normalen Gebrauch des Gesichtsorgans entsprechen, ist eine mit für das Leben hinreichender Wahrscheinlichkeit richtige Bestimmung der Ursache möglich, was wir auch oben schon andeuteten, wo wir sahen, daß nur so ein Parallelismus zwischen Empfindung und Object möglich sey. — Wenn daher einmal einer jener seltenen Ausnahmefälle eintritt, wo der Sehnerven durch einen nicht adäquaten Reiz erregt wird, z. B. durch Druck, so werden wir auch diesmal für unsere Empfindungen eine Ursache bestimmen, welche dem adäquaten Reiz entspricht, der bei normaler Erregung des Sehnerven jene Empfindung hervorgerufen hätte; andere Ursachen zu bestimmen haben wir eben nicht gelernt. Sind z. B. Empfindungen durch Netzhautelemente am linken Rande der Retina vermittelt in unser Bewußtseyn getreten, so hatten wir dabei immer ein leuchtendes Object nach rechts hin gefunden: wenn wir die Hand nach rechts erhoben, so trafen wir den Gegenstand; wenn wir uns nach rechts bewegten, so näherten wir uns ihm, wenn wir den Kopf nach links drehten, so verschwand er. Weil nun das bisher immer so der Fall

war, so schließen wir, daß es auch jetzt wieder der Fall seyn werde; wir nehmen auch jetzt als Ursache der Empfindung ein lichtes Object nach rechts hin an, mag immer die Empfindung selber abweichend davon durch Druck oder irgend einen andern nicht adäquaten Reiz erzeugt seyn. Hierauf beruhen also die verschiedenen Arten des Scheins.

Ueber alle diese Verhältnisse nun noch näher in's Detail eintreten; die Feinheit des Raumsinns des Gesichts, die Eigenthümlichkeiten alle, die unter dem Streben immer einfach zu sehen, oft eintreten, die verschiedenen Fälle endlich der Sinnestäuschungen näher erörtern, das können wir begreiflicherweise hier nicht.

Machen wir uns nur nochmals klar, wie wir denn eigentlich zum Bewußtwerden der Existenz eines von unserer Vorstellung unabhängigen Objects, eines Dinges an sich, kommen, so geschieht dies so. Während wir zur vollkommenen Bestimmung der Ursache unserer Empfindungen unsere Experimente mit dem Objecte ausführten, sahen wir, daß, je nach der Lage, in die wir uns zu demselben stellten, wir jetzt dieses jetzt jenes Bild hatten, daß, jenachdem wir uns hierhin oder dorthin wandten, wir überhaupt eine Wahrnehmung hatten oder keine. Die schon als äußerlich erkannte, schon räumlich näher bestimmte Ursache erweist sich also dabei als unabhängig von unserer augenblicklichen Wahrnehmung, eben weil wir, so oft es uns beliebt, jedes beliebige der überhaupt möglichen Bilder durch irgend welche Bewegung wieder entstehen lassen können. So muß nothwendig diese äußere Ursache als ein unabhängig von unserer Wahrnehmung existirendes Object anerkannt werden. — Dieses Object können wir uns aber eben nicht anders denken, als unter der Form jener Ursache, die unser Verstand sich für die Empfindung construirt hat, wir können es uns nicht anders vorstellen, als eben in Form unserer Wahrnehmung.

So gelangen wir denn zum Bewußtseyn, daß Alles, was wir sehen, nur unsere Vorstellungen der Objecte an sich sind. Vorstellung und Vorgestelltes gehören aber, wie wir schon an-

fangs erwähnten, zwei ganz verschiedenen Wesen an, und sind darum ebenso wenig unter einander vergleichbar, als die Buchstaben eines Wortes mit dem Begriffe, das es bedeutet.

Demnach können unsere Vorstellungen von den Dingen — und damit sind wir an dem letzten Punkt unserer Betrachtung angelangt — gar nichts anderes seyn, „als Symbole, natürlich gegebene Zeichen für die Dinge, welche wir zur Regelung unserer Bewegungen und Handlungen benutzen lernen. Wenn wir jene Symbole richtig zu lesen gelernt haben, so sind wir im Stande mit ihrer Hülfe unsere Handlungen so einzurichten, daß dieselben den gewünschten Erfolg haben, d. h. daß die erwarteten neuen Sinnesempfindungen eintreten." Wie eine Schrift richtig ist, wenn durch das Lesen derselben eben die Gedankensumme wieder erzeugt wird, welche der, der sie geschrieben, eben hervorgerufen wissen will, so sind unsere Vorstellungen von den Dingen, die durch die Natur unserer Sinnesorgane und unseres Geistes bedingten geistigen Zeichen der Dinge, richtig, wenn wir durch bestimmte Willensimpulse die Summe von Veränderungen in der Außenwelt hervorbringen können, die wir eben für unsere Zwecke hervorbringen wollten. „Jedes Bild ist seinem Gegenstande in einer Beziehung ähnlich, in allen andern unähnlich, sey es nun ein Gemälde, eine Statue, die musicalische oder dramatische Darstellung einer Gemüthsstimmung rc. So sind die Vorstellungen von der Außenwelt Bilder der gesetzmäßigen Zeitfolge der Naturereignisse, und wenn sie nach den Gesetzen unseres Denkens richtig gebildet sind, und wir sie durch unsere Handlungen richtig in die Wirklichkeit wieder zurück zu übersetzen vermögen, sind die Vorstellungen, welche wir haben, auch für unser Denkvermögen die einzig wahren; alle andern würden falsch seyn."

Wie ungemein geeignet aber in der That unsere Vorstellungen für diese praktischen Zwecke sind, das zeigt Helmholtz sehr schön an folgendem Vergleich: „Der Physiker, welcher einen Ton durch seine Schwingungszahl, einen Lichtstrahl durch seine Wellenlänge definiren will, braucht dazu mühsame Untersuchungs-

Methoden; dafür giebt unser Ohr einen Ton, unser Auge eine Farbe. Im Augenblick wissen wir, was wir zu wissen brauchen, und mögen der Natur dankbar seyn, daß sie uns nicht mit mehrerem behelligt. Man denke an die Monate, vielleicht Jahre der Arbeit, welche es einen Physiker kosten würde, alle Farbentöne einer einmal gesehenen Landschaft zu definiren, welche unser Auge mit einem Blicke auffaßt, und ebenso schnell bereit ist, mit einem neuen Bilde zu vertauschen."

Dieser neue Gesichtspunkt aber, zusammengehalten mit dem bisher gewonnenen, ergiebt, daß die Welt, die für uns da ist, einerseits Object unseres Bewußtseyns, andererseits Object unseres Willens ist; für unser Denken ist sie transcendentale Idealität, für unser Wollen practische Wahrheit.

Anmerk. Die in dieser Abhandlung vorzüglich benutzten Werke sind:
H. Helmholtz: physiologische Optik; — über das Leben des Menschen.
A. Fick: Physiologie der Sinne.
A. Schopenhauer: Vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde, — Welt als Wille u. Vorstellung.
J. Kant: Kritik der reinen Vernunft.

Den Herren Prof. Fick und Kym aber in Zürich spreche ich hiermit meinen wärmsten Dank aus für die besondere Theilnahme, die sie meiner Arbeit angedeihen ließen; nur auf ihre spezielle Anregung hin hatte ich mich überhaupt dazu entschlossen, den vorliegenden Aufsatz, der ursprünglich zu einem andern Zwecke ausgearbeitet worden war, zu veröffentlichen.

Ueber eine philosophische Propädeutik aus der Schule der Neuplatoniker.

Von Dr. Arthur Richter.

Zweite Hälfte.

II. Die Vernunft (νοῦς). Seyn. Denken.

Die Vernunft (νοῦς) ist in der Neuplatonischen Philosophie wesentlich die Identität des Denkenden und Gedachten, des Denkens und Seyns. Es geht bei dieser Begriffsbestimmung das Seyn dem Denken vorauf, daher nehmen wir die Bestimmungen unsers Buchs voran, welche vom Seyn handeln. —

a) Das Seyn.

Das eine allgemeine Seyn zerfällt den Neuplatonikern näher in drei große Sphären und Gebiete, die einander entgegengesetzt sind; es sind die Sphären:

des Geistes, das ideale Seyn,
der Natur, das sinnliche Seyn,
der Seele, die höhere Einheit beider.

Die charakteristische Eigenthümlichkeit des sinnlichen körperlichen Seyns und des ihm entgegengesetzten idealen geistigen Seyns faßt folgender Satz *) zusammen:

Vom Sinnlichen und Materiellen werden in Wahrheit folgende charakteristische Merkmale ausgesagt: es ist ausgedehnt, veränderlich, geht stets zum Andersseyn über, ist zusammengesetzt, besteht nicht durch sich selbst, nimmt einen Ort ein, ist eine Masse und dergleichen.

Vom wahren Seyn, das durch sich selbst existirt, wird folgendes ausgesagt: es ist immer in sich, verhält sich auf identische Weise, beharrt substantiell in der Dieselbigkeit, ist unveränderlich durch seine Substanz, nicht zusammengesetzt, nicht an einem Orte befindlich, nicht auflöslich, nicht durch Masse ausgedehnt, es ist nicht entstanden, geht nicht zu Grunde und dergleichen.

Weitläuftiger läßt sich nun Porphyrius über das geistige oder unkörperliche Seyn aus. Wie die Betrachtung der Neuplatoniker vorzugsweise auf der Eishöhe der Metaphysik weilt, so fehlen auch hier nähere Erörterungen über das hinfällige Daseyn.

Zunächst hat sich P. über den Namen des Unkörperlichen ausgesprochen und hervorgehoben, daß unter diesen gemeinsamen Namen (man gruppire X, XII, XX als Definitionen) ganz differente Dinge, wie z. B. Geist, Seele, Materie zusammengefaßt werden.

---

*) XXXIII cf. Enn. VI, V, 2. Man ziehe herzu I — VI, die noch anderweitig verwerthet werden sollen.

Nicht alles Unkörperliche (XX cf. III, VI, 5, doch ist die Beziehung lose) gehört zu derselben Gattung, sondern der Name rührt von der Negation des Körperlichen her; — daher ist einiges Unkörperliche Seyendes, anderes Nicht-Seyendes, einiges über den Körpern, andres steht in Beziehung zu den Körpern, einiges ist von den Körpern gesondert, anderes ungesondert, einiges existirt durch sich, anderes bedarf fremder Hülfe zu seiner Existenz, das eine ist durch seine Wirksamkeit und durch das sich selbst bewegende Leben sich selbst identisch, das andere führt nur eine Nebenexistenz. Die unkörperlichen Dinge werden so genannt nach der Negation dessen was nicht ist, nicht nach der Affirmation dessen was ist. —

Als ein ausgeführter Commentar zu diesem Satz, zugleich ein sicherer Beleg für unsere Ansicht, daß wir es in unserm Buch mit verschiedenen Bestandtheilen zu thun haben, die aus verschiedenen Quellen geflossen sind, da in ein und demselben Buch Porphyrius schwerlich ein und dasselbe in verschiedener Fassung zweimal vorgetragen hat, haben wir folgende Auseinandersetzung zu betrachten. Wir bemerken übrigens diese Erscheinung der Wiederholung öfter.

Die unkörperlichen Dinge (XLIII cf. Enn. VI, IV) werden genannt und erkannt durch Abstraction vom Körper. Dazu gehören nach den Auffassungen der alten Philosophen: die Materie, die Form (τὸ εἶδος, die in ihrer Vereinigung mit der Materie den Körper ausmacht), wenn sie von der Materie abstrahirt gedacht wird, die Naturen, der Ort, die Zeit, die Grenzen. Alles dieses wird wegen der Abstraction vom Körper unkörperlich genannt. Es giebt auch andere unkörperliche Dinge, die mißbräuchlich so genannt werden, nicht weil sie nicht Körper sind, sondern überhaupt keinen Körper erzeugen können. Jenes Erste so genannte hat eine Beziehung auf die Körper, jenes zweite ist ganz von den Körpern gesondert, auch von jenem Unkörperlichen, das eine Beziehung auf die Körper hat. Die Körper sind im Orte und die Grenze existirt am Körper. Der Geist aber und der geistige Begriff (sie

gehören zum Unkörperlichen der zweiten Art) existirt weder im Ort, noch im Körper, noch constituiren sie die Körper, sie existiren nicht mit den Körpern, noch in den unkörperlichen Dingen, die durch Abstraction vom Körper so genannt werden. Wenn etwas Leeres als unkörperlich gedacht wird, so kann der Geist nicht in jener Leere seyn, denn die Leere wird den Körper aufnehmen, aber die Thätigkeit des Geistes nicht umfassen können, noch einen Ort dieser Thätigkeit darbieten. Die Gattung des Unkörperlichen ist also doppelt; die Stoiker nehmen nur eine Gattung desselben an (den der Materie immanenten Begriff und die Materie), die andre verwerfen sie (den Geist und was von ihm herleitet). Da sie den Unterschied der zweitgenannten Gattung von der erstern einsahen, die erstere aber zugeben, so glauben sie die zweitgenannte nicht als real anerkennen zu dürfen. Lieber sollten sie aber glauben, daß sie eine andere Gattung sey, neben der die erste besteht.

Mit besonderm Interesse betrachten wir die Bruchstücke des Commentars über die dunkeln und dem Verständniß fast undurchdringlichen Bücher Enn. VI lib. IV und V. Die Bücher handeln von der Gegenwart des geistigen Seyns in den niedern Daseynsformen der sichtbaren Welt. Porphyrius hat in ähnlicher Weise, wie wir dies selbst gethan haben, die Hauptgedanken der Bücher unter bestimmte Gesichtspunkte zusammengefaßt. In jedem der Abschnitte handelt es sich über das wechselseitige Verhältniß des Geistes und der Natur, des Unkörperlichen und Körperlichen, und dieses wird von verschiedenen Seiten betrachtet:

1) Das geistige Seyn wird als allgegenwärtig und im Verhältniß zum körperlichen Daseyn angesehen;
2) es wird in seinem Verhältniß zu Größe betrachtet.
3) Das Seyn und die Kraft werden mit einander in Beziehung gesetzt.
4) Die innere Dialektik des Einen und Vielen wird zur Begriffsbestimmung des Seyns und seines Verhältnisses zur Sinnenwelt angewandt.
5) Das Seyn wird als das Ein und All betrachtet.

Dem vorligenden Gedankenzusammenhang gehört auch als Erläuterung gewisser Partien des commentirten Buchs der Abschnitt XXIX an; wir behalten ihn jedoch der Seelenlehre auf. Andererseits sind die bereits verwertheten Abschnitte XXXI und XLIII, ebenso XLI noch zur Vervollständigung des Gedankenkreises unsrer Abhandlung wieder herbeizuziehen.

1) Die Allgegenwart und Untheilbarkeit des Seyns. Das Verhältniß des Geistigen und Natürlichen (XXXV, cf. I—VI; — sollten sich die längern Stücke wieder in kürzere auflösen lassen?).

Ein jedes Ding ist irgendwo, und wenn es irgendwo ist, so ist es darin gemäß seiner Natur. Für den Körper, der in der Materie und in der Masse existirt, heißt irgendwo-sein im Orte seyn.

Für den Weltkörper, der eine bestimmte materielle Masse besitzt, besteht das Ueberallseyn in einer Ausdehnung (διάστασις) und einem Orte in dieser Ausdehnung. Die geistige Welt aber und jedes immaterielle Ding, da es ohne Masse und in keinem Raume ist, ist auf keine Weise an einem Orte gegenwärtig. Daher ist das Ueberallseyn vom Unkörperlichen nicht örtlich zu nehmen. Von ihm wird nicht ein Theil hier, ein anderer da seyn, denn in diesem Falle würde es nicht außerhalb des Ortes noch ohne Ausdehnung seyn, sondern es ist ganz da, wo es immer ist. Es ist nicht hier gegenwärtig, anderwärts aber abwesend; sonst wäre es nämlich von diesem Orte umspannt von einem andern aber ausgeschlossen. Es ist auch nicht diesem fern und jenem nah; von nah und fern spricht man je nach dem Abstand des Zwischenraumes bei den Dingen, die ihrer Natur gemäß an einem Orte existiren. Daher ist die Welt zwar dem geistigen Seyn gegenwärtig in ihrer Ausdehnung und Räumlichkeit, das Unkörperliche wird aber durch die Welt nicht in Theile oder Räume getheilt. Das Ungetheilte existirt aber ganz im ganzen Ausgedehnten und in einem jeden Theil ein und dasselbe und numerisch eins. Wenn das Ungetheilte und Einfache ausgedehnt und vielfach wird, so wird es

das nur in Bezug auf das ausgedehnte und vielfache Wesen, nicht an sich. Das ausgedehnte und vielfache Seyn muß in seiner Beziehung auf das von Natur einfache und unausgedehnte Seyn unausgedehnt und einfach werden, um seine Gegenwart zu genießen. Das seiner Natur nach Untheilbare und Unvervielfachbare ist dem, was getheilt und vielfach ist und durch den Ort befaßt wird, gegenwärtig ohne getheilt, noch vervielfältigt, noch vom Ort umschrieben zu werden. Aber Jenes, was theilbar und vielfach ist und vom Ort umfaßt wird, ist dem Andern, das keine Beziehung zum Raum hat, theilbar und vielfach und örtlich gegenwärtig. Wir dürfen die beiden Naturen, die ihre beiderseitige Eigenthümlichkeit bewahren, nicht vermischen und nicht das was vom Körper gilt oder etwas Aehnliches vom Unkörperlichen uns vorstellen. Auch dürfe man nicht den Körpern die Eigenthümlichkeiten des rein unkörperlichen Wesens zuschreiben. An die Körper sind wir gewöhnt, aber in die Erkenntniß des Unkörperlichen dringt kaum Jemand ein, zweifelhaft und ungewiß ist man weit davon entfernt, sie zu berühren und zu ergreifen, so lange man der Einbildungskraft unterworfen ist. Das was im Orte ist, ist auch außer sich selbst dadurch, daß es sich in einer körperlichen Masse befindet; das hingegen was mit dem Geiste aufgefaßt wird, ist nicht im Ort, sondern in sich, weil es keine Masse hat. Wenn jenes ein Abbild ist, so ist dieses ein ἀρχέτυπον, jenes empfängt sein Seyn durch seine Beziehung zum νοητόν, dieses hat es in sich. Jedes Bild ist ein Bild des Geistes. Man muß sich aber der beiderseitigen Eigenthümlichkeiten erinnern und sich nicht wundern, daß trotz ihrer Vereinigung Unterschiede stattfinden. Es handelt sich dabei um keine Vereinigung von Körpern, sondern von Dingen, die nach der Eigenthümlichkeit ihrer Substanz wechselseitig sich ausschließen. Daher unterscheidet sich diese Vereinigung ganz von der Vereinigung von Dingen derselben Substanz. Es findet weder eine κρᾶσις, noch μῖξις, noch σύνοδος, oder παραθέτις, sondern eine andre Art Mischung statt, die bei der Wechselverbindung consubstantialer Dinge erscheint und

von der keine sinnliche Verbindung eine Vorstellung erwecken kann. Das Unkörperliche ist ganz gegenwärtig in allen Theilen des ausgedehnten Wesens, selbst in keinem Raum befindlich. Es ist nicht gegenwärtig in Theile getheilt, indem Theile des auf einander Bezogenen sich wechselseitig entsprechen, auch ist es nicht vielfach. Es ist vielmehr ganz, sowohl in jedem Theil, als in der ganzen Masse, ohne sich zu theilen noch vielfach zu werden, um in Beziehung mit dem Vielfachen zu treten, indem es seine numerische Einheit bewahrt. Theilweise desselben zu genießen ist den Wesen eigenthümlich, deren Kraft in verschiedene Theile getheilt ist. Dadurch geschieht es oft, daß sie scheinbar eine andere Natur annehmen, indem sie Zweifel über ihr Wesen erweisen, das sich verwandelt zu haben scheint. —

2) Das Seyn und die Größe (XXXVI).

Das wahre Seyn ist weder groß noch klein, denn das Große und Kleine sind Eigenthümlichkeiten der körperlichen Masse. Es geht über beides hinaus, über das Große und Kleine, selbst über das Größte und Kleinste, man findet freilich, daß das Größte und Kleinste daran theilnimmt. Daher mögest du es weder als das Größte denken, sonst kann man zweifeln, wie das Größte den kleinsten Dingen gegenwärtig seyn kann, nicht verkleinert noch zusammengezogen; noch magst du es wie das Kleinste denken, wiederum nämlich wirst du zweifeln, wie das, was das Kleinste ist, dem Größten gegenwärtig seyn kann, nicht vervielfältigt, noch vermehrt, noch ausgedehnt. Es geht daher über das Größte und Kleinste hinaus, es bleibt in sich und existirt in unendlichen Massen und Größen. Es ist sowohl der Größe der Welt ohne Theilung und Größe gegenwärtig, als geht es über die Masse der Welt hinaus und umfaßt jeden Theil der Welt durch seine ungetheilte Einheit. Andrerseits ist die Welt, getheilt in die Vielheit ihrer Theile, in ihrer Verschiedenheit, soweit sie es kann, jenem Seyn gegenwärtig. Sie kann es nicht umfassen, weder in seiner Allgemeinheit, noch nach seiner δύναμις. Aber sie ist ihm gegenwärtig wie dem Unendlichen und Undurchdringlichen, weil dieses neben andern

Attributen die Eigenthümlichkeit besitzt, keine Ausdehnung zu haben.

3) Das Seyn und die Kraft (XXXVII).

Was größer ist durch körperliche Masse, besitzt weniger Kraft im Vergleich nicht mit Dingen derselben Gattung, sondern mit specifisch differenten Dingen oder Dingen, die durch die Verschiedenheit der Substanz unterschieden sind. Denn die körperliche Masse ist gleichsam ein Ausschreiten des Seyns aus sich selbst und eine Theilung der Kraft in kleinste Theile. Was sich daher durch Kraft am meisten auszeichnet, ist von körperlicher Masse ganz verschieden. Die Kraft nämlich, wenn sie sich in sich selbst concentrirt, wird voller und vollendeter, und sich selbst stärkend erhält sie das eigene Vermögen. Daher verliert der durch Masse ausgedehnte Körper durch Verminderung der Kräfte von der Kraft des unkörperlichen und wahren Seyns. Das wahre Seyn verliert sich nicht in der Masse, sondern erhält sich im Gleichmaß derselben Kraft dadurch, daß es jeder Masse entbehrt. Wie daher das wahre Seyn in Rücksicht der körperlichen Masse aller Größe und Masse entbehrt, so ist das Körperliche in Hinsicht auf das wahre Seyn schwach und kraftlos. Das was durch die Größe der Kraft das Größte ist, das entbehrt jeder körperlichen Masse, und die überall existirende und dem wahren Seyn gegenwärtige Welt kann nicht die Größe von dessen ganzer Kraft umfassen. Sie ist aber bei dieser Gegenwart nicht getheilt, sondern auf untheilbare und unendliche Weise gegenwärtig. Die Gegenwart ist nicht lokal, sondern findet durch Verähnlichung statt, wieweit der Körper sich dem Unkörperlichen verähnlichen und das Unkörperlich im verähnlichten Körper sich manifestiren kann. Insoweit, als das Materielle dem reinen Immateriellen nicht geähnlicht werden kann, ist es ihm nicht gegenwärtig, und nur ihm gegenwärtig, soweit jene Verähnlichung stattfinden kann. Diese Gegenwart findet nicht statt durch Aufnahme der einen Substanz ist die andere; sonst würde beides zu Grunde gehn, indem nämlich das Materielle, wenn es das Immaterielle in sich aufnimmt, in jenes verwandelt werden

würde, das Immaterielle aber würde materiell werden. Wenn daher eine Vereinigung zweier so differenter Substanzen wie Geist und Natur stattfindet, so findet eine wechselweise Verähnlichung der Kräfte und Schwächen statt. Die Welt ist sehr weit von der Kraft des Seyns entfernt, das Seyn aber von der materiellen Impotenz. Was aber dazwischen liegt verähnlichend und verähnlicht und die Extreme verbindend, das wird die Veranlassung zum Irrthum in Bezug auf die Extreme, weil es die Extreme durch Assimilation der verschiedenen Substanzen nähert. —

4) Das Eins und Vieles (XXXVIII).

Das wahre Seyn wird vielfach genannt, nicht durch Verschiedenheit der Oerter, noch Ausdehnungen der körperlichen Masse, noch durch Gestalt und Grenze theilbarer Theile, sondern durch immaterielle, massenlose und unvervielfachbare Verschiedenheit. Es ist ein Eins nicht wie ein Körper eins ist, der an einem Orte und Masse ist, es ist nicht wie ein Vieles, das eins ist. Weil es soweit als es eins ist, auch unterschieden ist, so ist auch in seinem Unterschied Einheit und Vielheit zugleich. Weder kommt die Verschiedenheit äußerlich hinzu, noch findet sie durch Theilnahme statt, sondern es ist durch sich selbst vielfach. Es wirkt mit allen seinen Kräften als eins existirend, weil es alle seine Verschiedenheit von seiner Identität herleitet und nicht eine Vereinigung verschiedener Theile, wie die Körper, ist. In ihnen nämlich verhält sich die Sache auf die entgegengesetzte Weise, und die Einheit besteht in der Verschiedenheit, in ihnen ist das erste und vorzüglichste die Verschiedenheit, als äußerlich aber tritt die Einheit dazu. Im wahren Seyn geht die Einheit und Identität voraus, die Verschiedenheit tritt dazu dadurch, daß die Einheit in verschiedener Weise wirkt. Daher wird das Seyn zwar in der untheilbaren Einheit vervielfacht, der Körper aber in der Menge und Masse vereinigt. Jenes beruht auf sich selbst und in sich, sofern als es eins ist; dieses existirt keineswegs in sich. Jenes Eine wirkt in Allen, die Körper aber sind eine geeinigte Menge. Es ist daher ge-

nauer zu untersuchen, wie jenes eins und vielfach, wiederum wie dieses Menge und eins ist, und die Eigenschaften des Einen sind nicht mit denen des andern zu verwechseln.

5) Das Ein und Alles (XL).

Die Alten, um so gut als möglich die Eigenthümlichkeit des geistigen Seyns zu bezeichnen, sagten, daß es Eins sey und fügten sogleich hinzu, daß es Alles sey. Sie unterschieden es aber in seiner Totalität von der Totalität eines sinnlichen Objects und fügten hinzu: daß das Eine ganz und Alles sey, insofern als es eins sey. Es ist ganz und Alles kraft seiner untheilbaren Einheit, ist aber nicht als ein Aggregat zu denken. Während sie sagen (cf. XXXI), daß es überall sey, fügen sie hinzu, daß es nirgend sey, und während sie sagen, daß es in Allem sey, setzen sie hinzu, daß es in keinem (nirgend in jedem) sich finde; während sie sagen es sey in Allem und in Jedem insbesondere, das fähig ist, es aufzunehmen, fügen sie hinzu, daß es ganz im Ganzen sey. Durch ganz entgegengesetzte Eigenthümlichkeiten bestimmen sie sein Wesen und verbinden sie in der Absicht, damit wir die Vorstellung, die wir von den Körpern haben, davon zurückhalten, weil die Körper jene Eigenthümlichkeiten nur als Schatten zeigen, durch die das Seyn erkannt wird.

Von geringerm Umfang sind die Abschnitte, welche über das körperliche Seyn handeln. Der Körper setzt sich nach Neuplatonischer Ansicht aus zwei Elementen zusammen aus Form (λόγος) und Materie. Von der erstern ist oben an der Stelle gesprochen worden, an der zwei Gattungen des unkörperlichen Seyns unterschieden wurden, näher handelt Porphyrius noch vom Begriff der Materie; die besondre Eigenschaft die er den Körpern zuschreibt ist die, daß sie leiden.

Die Eigenschaften der Materie (XXI cf. Enn. III, VI, 7; man nehme hinzu XXVII) sind nach den Alten folgende: Sie ist unkörperlich, denn sie ist unterschieden vom Körper, sie ist ohne Leben, weder der νοῦς, noch die Seele, noch etwas das durch sich lebt, ohne Gestalt, veränderlich, unendlich, kraftlos. Sie

ist daher nicht das Seyn, sondern das Nichtseyn, sie ist aber nicht das Nichtseyn, wie etwa die Bewegung, sondern in Wahrheit das Nichtseyn. Sie ist ein Bild und Phantom der Masse, und das, was zuerst in der Masse ist. Sie ist ohne Kraft, das Streben nach Realität, sie ist stetem Wechsel unterworfen. Sie schließt die Gegensätze in sich ein: das Kleine und Große, das Weniger und Mehr, Mangel und Ueberfülle. Sie wird immer und bleibt nie, dennoch kann sie nicht entgleiten. Sie ist der Mangel jedes Seyns, was sie verspricht, lügt sie. Wenn sie groß zu seyn scheint, so ist sie klein, wie ein Scherz flieht sie und entgeht in das Nichtseyn; diese Flucht geschieht aber nicht auf lokale Weise, sondern sie hört auf, zu seyn. Die Bilder, die in der Materie sind, sind wie Bilder in einem Spiegel, die je nach ihrer Lage darin erscheinen. Wenn die Materie (durch Formen) erfüllt ist, so hat sie Nichts, während sie Alles zu haben scheint.

Die vorzüglichste Eigenschaft, die dem Körper (XXII cf. Enn. III, VI, 8 ff.) zugeschrieben wird ist die, daß er leidet. Alle πάϑη beziehen sich auf die Dinge, welche dem Untergang unterworfen sind. Der Weg zum Untergang ist die Uebernahme des Leidens; dasselbe leidet und geht unter. Nichts Unkörperliches geht aber zu Grunde; Einiges davon ist, anderes ist nicht, so daß es in keinem Fall leidet. Was leidet kann nicht derart, sondern muß so beschaffen seyn, daß es von den eintretenden und ein Leiden verursachenden Qualitäten verändert werden kann. Daher leidet weder die Materie, sie ist nämlich ihrem Begriff nach ohne Qualität, noch leiden die Formen der Dinge, die in sie ein- und ausgehen. Das Leiden kommt dem zu, was aus beiden zusammengesetzt ist, und dessen Wesen in der Verbindung beider besteht, dies kann bei entgegengesetzten Kräften und Qualitäten, die in das Substrat eintreten und πάϑη daselbst einführen, Leiden aushalten. — Diejenigen (cf. XXIV: der Zusammenhang dieses Satzes mit der zweiten Hälfte des vorliegenden ist wohl zu bemerken), denen das Leben von außen her hinzutritt, aber nicht von sich selbst zukommt, können kraft

ihrer Passivität leben, auch nicht leben. Denjenigen, die das Leben entbehren, kommt auch soweit sie das Leben entbehren das Nichtleiden zu. Daher betrifft das Verwandeltwerden und Leiden das aus Form und Materie Zusammengesetzte d. h. den Körper, nicht aber die Materie, man sieht daher auch das aus Körper und Seele Zusammengesetzte leben, leiden und sterben. Es betrifft dies aber nicht die Seele, weil sie nicht etwas ist, das aus Leben und Nicht-Leben besteht, sondern das Leben selbst ist, weil sie eine einfache Substanz ist die sich selbst bewegt (XXIV).

6) Das Denken. Der Geist.

Die geistige Substanz (XXIII; man gruppire XXIII, XLII, XLIV, XX und beziehe sie auf Enn. IV, lib. III), ἡ νοερὰ οὐσία besteht aus Theilen die unter einander ähnlich sind in der Weise, wie die Dinge, und sowohl im universellen, als particulären νοῦς existiren. Aber in der allgemeinen Vernunft sind auch die besondern Dinge allgemeine, in der besondern auch die allgemeinen besondere, ebenso wie die besondern.

Der Geist besitzt nur sein Seyn und seine Wirksamkeit in sich und erkennt sich durch reine Beziehung auf sich selbst. Davon handelt ein Bruchstück des Commentars zu Enn. V, III. Was (XLII) in einem andern sein Daseyn hat und nicht von diesem andern gesondert in sich selbst existiren kann, kann sich auch nicht behufs der Selbsterkenntniß gegen sich selbst wenden, indem es sich von dem, in welchem es existirt, sondert. Wenn es sich von jenem entfernt, so geht es auch zu Grunde und wird verderbt, indem es sich von seinem Seyn sondert. — Was aber sich selbst erkennen kann, indem es sich von jenem sondert, in welchem es existirt und dies ohne eigenen Untergang vollbringt, das kann auf keine Weise seine Substanz in jenem haben, von dem es sich ohne Untergang seiner selbst sich auf sich selbst wenden konnte, und sich selbst ohne jenes erkennen. Wenn daher das Gefühl und jede sinnliche Fähigkeit sich selbst nicht empfindet und begreift noch bei der Sonderung vom Körper unversehrt bleibt, der Geist aber, wenn er sich vom Körper

sondert und sich gegen sich wendet, nicht zu Grunde geht, so ist offenbar, daß die sinnlichen Kräfte nur durch Hülfe des Körpers ihre Wirksamkeiten vollenden, der Geist aber nicht im Körper, sondern in sich selbst sowohl seine Wirksamkeit als sein Seyn besitzt.

Der XLIV. Abschnitt vereinigt in sich zwei wohl zusammenhängende, aber doch zu unterscheidende Theile, von denen der erste über das eigenthümliche Wesen des Denkens, der andere vorzugsweise von Zeit und Ewigkeit handet.

Etwas andres ist der Geist und das Geistige, und etwas andres die sinnliche Wahrnehmung und das Sinnliche. Dem Geist verwandtlich verbunden ist das Geistige, das Sinnliche aber dem Sinn. Die sinnliche Wahrnehmung kann sich nicht durch sich fassen, indem aber das Geistige dem Geist verwandt ist und durch den Geist eingesehn wird, fällt es nicht unter die Sinne. Der Geist wird durch das Geistige erkannt, geschieht das, so erkennt der Geist sich selbst. Das Geistige wird das dem Geist identische Object, der Geist das denkende Subject seyn. Es ist daher das Denkende und Gedachte Alles, was denkt und gedacht wird, wobei man freilich an solche Relationen wie reiben und gerieben werden nicht denken muß. Object und Subject sind nicht Theile des Geistes, denn er ist untheilbar und in ihm wird das Ganze durch das Ganze eingesehn. Denn es ist nichts Nichtdenkendes in ihm zu denken, es erkennt daher nicht einer seiner Theile einen andern, denn insoweit als er nicht erkennt, würde er nicht Geist seyn. Er geht bei der Selbsterkenntniß nicht von einem Object zum andern über, sondern in Betreff dessen, was er nicht erkannt hat, indem er sich davon entfernt, in Betreff dessen wird er nicht Geist seyn. — — (Ewigkeit und Zeit). Wenn aber nicht der Reihe nach eins nach dem andern erkannt wird, so wird Alles zugleich und auf einmal eingesehen; wenn aber Alles zugleich eingesehen wird, so wird nicht dieses jetzt, ein andres aber nachher erkannt, Alles ist dem Geist gegenwärtig und zwar sofort und immer. Es wird also für den Geist das Vergangene und Zukünftige im

untheilbaren Moment der Gegenwart aufgehoben. Das Geistige ist sowohl der Zahl, als dem Zwischenraum der Zeit nach zugleich dem Geist gegenwärtig. Daher denkt der νοῦς Alles in einer sowohl zeitlosen als raumlosen Einheit. Weil es sich so verhält, so eilt der Geist nicht von einem Hier nach Dort, auch giebt es eigentlich keine Bewegung desselben, sondern er hebt in seiner Einheit alles Wachsthum, Veränderung und alles discursive Verhalten auf. Wenn dafür im Geist die Vielheit auf die Einheit zurückgeführt, und zugleich die Thätigkeit keinem Zwischenraum der Zeit unterworfen ist, so ist einer solchen Substanz auch mit Nothwendigkeit zuzuschreiben, daß sie immer in der Einheit existirt, und das giebt in Wahrheit die Ewigkeit. Dem Geist kommt daher die Ewigkeit zu. Es giebt aber eine Art von Geist (der endliche, der Seele immanente Geist, der von jenem Geist unterschieden ist), der nicht die Einheit in der Einheit erkennt. Er verhält sich discursiv, sein Erkennen ist mit Bewegung verbunden, so daß er das Eine verläßt, das Andere ergreift und von einem zum andern übergeht, er bringt die Zeit mit sich. Dieser Bewegung kommt Zukunft und Vergangenheit zu; die Seele erkennt aber durch Veränderung der Begriffe nicht so, daß die frühern ganz verschwinden und andere an deren Stelle treten, sondern jene frühern gehen vorüber, obwohl sie in ihr bleiben. Die neuen Begriffe kommen gleichsam anderswoher, sie folgen aber nicht anderswohin, sondern entstehen, während die Seele sich selbst aus sich in sich bewegt und das Auge auf das richtet, was in Theilen ihr gegenwärtig ist. Sie ähnelt einer Quelle, die nicht aus sich herausfließt, sondern ihr Wasser durch einen Bogen in sich zurückgießt. Ihrer Bewegung kommt die Zeit zu, wie der Beständigkeit des Geistes in sich die Ewigkeit. Sie ist nicht von ihm getrennt, wie die Zeit nicht von der Seele zu sondern ist. Das was immer bewegt wird, erlügt den Schein der Ewigkeit, indem es wegen der ungeheuern Länge der Bewegung die Vorstellung der Ewigkeit erweckt. Das Ewige, das fest bleibt, erliegt seinerseits wieder dem Schein der bewegten Zeit, gleichsam als ob es seine

Gegenwart nach dem Verlauf der Zeit durchliefe. Daher glaubten Einige die Zeit nicht weniger als Zustand und Ruhe, wie als Bewegung betrachten zu müssen, und die Ewigkeit als unendliche Zeit, als ob die eine der andern ihre eigne Bestimmtheit zuertheile. Die immer bewegte Zeit, dadurch, daß sie ständig und dieselbe ist, bezieht sich wohl durch ihre stete Dauer auf die Ewigkeit, und die Ewigkeit, in einem und demselben Akt beharrend, scheint sich durch diesen Akt der Zeit zu nähern. In den sinnlichen Dingen ist übrigens die Zeit in verschiedenen Dingen eine verschiedene. Eine andere ist die Zeit der Sonne, des Mondes, des Abendsterns u. s. w. Daher giebt es Jahre von verschiedener Dauer, sie werden umfaßt von der Dauer der Bewegung der Weltseele, und übrigens unterscheidet sich auch die Bewegung der Weltseele von der der Seelen der einzelnen Weltkörper, und ebenso unterscheidet sich ihre Zeit von der Zeit der letztern, weil die Zeit der letztern im Verhältniß steht zu den von ihnen durchmessenen Räumen.

Eine mehr zusammenfassende Begriffsbestimmung vom Wesen des Geistes, namentlich von seiner Einfachheit und Vielfältigkeit, enthält der XV. Abschnitt.

Der νοῦς ist nicht das Princip aller Dinge (XV), der νοῦς ist vielfach vor dem Vielfachen, muß aber das Eine seyn. Klar ist aber, daß der νοῦς vielfach ist. Er denkt immer die Begriffe die nicht einfach, sondern vielfach sind und nicht andere, als er selbst. Daher wenn er ein und dasselbe mit ihnen ist, jene aber vielfach sind, so wird auch der νοῦς vielfach seyn müssen. Die Einheit des Geistes mit dem, was er denkt, wird so gezeigt. Wenn es ein denkendes Princip giebt, so denkt es entweder etwas, das in ihm, oder etwas, das in einem andern liegt. Es ist nun klar, daß es ein denkendes Princip giebt, das zum νοῦς wird, sofern es das Gute denkt (θεωρεῖ). Wenn man vom Denken abstrahirt, so abstrahirt man auch vom Wesen. Untersuche man, was überhaupt beim Erkenntnißproceß vor sich geht. Die Erkenntnißkräfte in uns sind: αἴσθησις, φαντασία, νοῦς. Was sich der sinnlichen Wahrnehmung bedient,

betrachtet etwas Aeußeres, nicht das, was mit dem Betrachtenden selbst identisch ist, es empfängt allein ein Bild. Das Auge, wenn es ein sichtbares Object betrachtet, kann auf keine Weise ein und dasselbe seyn mit dem, was gesehn wird; es würde nichts unterscheiden, wenn nicht ein gewisser Zwischenraum vorhanden wäre. Wenn das, was berührt wird, mit den Berührenden identisch wäre, so würde es aufhören zu seyn. Daraus geht hervor, daß der Sinn und das, was sich des Sinnes bedient, sich auf etwas Aeußeres beziehen, wenn sie ein sinnliches Ding wahrnehmen wollen. Ebenso bezieht sich auch die Vorstellung immer auf äußere Dinge, durch ihre gegenseitige Spannung entsteht das Bild. Sowohl bei der sinnlichen Wahrnehmung wie bei der Vorstellung findet keine Beziehung auf sich und innere Sammlung statt, und so wird ein sinnlicher Schein wahrgenommen. Im *νοῦς* aber findet die sinnliche Wahrnehmung nicht auf dieselbe Art statt, er ist gegen sich gewandt und betrachtet sich mit sich selbst. Gegen äußere Dinge gewandt würde der *νοῦς* nichts erkennen, nur die sinnliche Wahrnehmung bezieht sich auf äußere Dinge und findet ein sinnliches Ding in der Materie. Der *νοῦς* aber sammelt sich in sich und schaut an, nicht durch äußere Dinge zerstreut. Es müssen die geistigen Dinge also in ihrer Identität mit dem Geist gedacht werden. Weil das Geistige im *νοῦς* ist, so betrachtet er sich selbst, indem er dasselbe denkt. Die Vielfachheit des *νοῦς* folgt nun daraus, daß er viele Dinge und nicht eins sieht. Vor dem Vielfachen ist aber das Eine, so daß wenn der *νοῦς* vielfach ist, so wird nothwendig vor dem *νοῦς* das Eine seyn.

III. Der Bereich der Seele. Die psychologischen und ethischen Bestimmungen.

a) Die psychologischen Bestimmungen.

Unter den psychologischen Bestimmungen erörtert Porphyrius zuerst das Problem von der Einheit und Vielheit der Seelen und deren Wechselverhältniß zu einander (XXXIX).

Man darf nicht glauben, daß die Vielheit der Seelen durch die Vielheit der Körper hervorgebracht sey; vor den Kör-

pern und unabhängig von denselben existiren die Seelen viele und eine. Jene eine und ganze Seele verhindert aber weder, daß viele in ihr existiren, noch theilen die vielen die eine in sich. Sie sind alle von einander unterschieden, ohne ganz gesondert zu seyn, auch zertheilen sie nicht jene ganze Seele in sich, wie abgerissene Theile. Sie sind wechselweise verbunden, ohne sich unter einander zu vermischen, sie sind weder durch Grenzen von einander gesondert, noch wiederum unter sich confundirt, wie auch die verschiedenen Wissenschaften in der Seele nicht confundirt werden. Wiederum existiren nicht verschiedene Substanzen in einer, wie die Körper durch und in der Seele existiren, sondern die Seelen sind gewisse ἐνέργειαι der Weltseele. Die Natur der Weltseele ist von unendlicher Kraft, jeder Theil einzeln an sich ist Seele, und alle insgesammt wiederum sind eine Seele, und die ganze ist eine andere als alle übrigen. Wie die Körper, in's Unendliche getheilt, nicht in's Unkörperliche übergehen, sondern sich allein durch die Größe der Abschnitte unterscheiden, so wird auch die Seele, indem sie selbst ein εἶδος ζωτικόν ist, in's Unendliche in Arten getheilt. Sie existirt ganz sowohl mit den specifischen Differenzen als ohne dieselben. Indem in ihr selbst eine Art Theilung besteht, so herrscht Verschiedenheit, obwohl die Identität bleibt. Wenn schon in den Körpern, in denen noch mehr die Verschiedenheit als die Identität herrscht, ein dazutretendes Unkörperliches die Einheit nicht auflöst und alle Theile geeinigt bleiben was die Substanz betrifft, und nur durch Qualitäten von einer verschieden sind, was wird von dem besondern unkörperlichen Leben gelten, wo die Identität vor der Verschiedenheit vorwiegt und nichts anderes das ὑποκείμενον bildet als τὸ εἶδος, von dem auch die Einheit in den Körpern stammt. Auch löst der hinzutretende Körper nicht die Einheit auf, freilich hindert er die Wirksamkeit in vielen Stücken. Indem die Seele identisch ist, entdeckt und vollbringt sie Alles durch sich selbst, weil alle ihre Akte Arten sind, soweit als man die Theilung treibt. Wenn die Seele gesondert ist, so besitzt jeder ihrer Theile die volle Kraft

der ganzen Seele, wie jeder Theil des Samens die Kraft des ganzen Samens hat. Aber wie der besondere Samen, obwohl er der Materie vereinigt ist, die Kraft des Samens im Allgemeinen enthält, und wie der Samen im Allgemeinen alle Eigenschaften der besondern in der Materie verstreuten Samen hat, so besitzen die Theile, welche man in der von der Materie gesonderten Seele wahrnimmt, alle Kräfte der einen allgemeinen Seele. Die besondre Seele, welche gegen die Materie neigt, ist an dieselbe durch die Gemeinschaft des immateriellen εἶδος gebunden, aber sie bewahrt die Kräfte der allgemeinen Seele und vereinigt sich damit, wenn sie sich vom Körper wegwendet, um sich in sich selbst zu concentriren.

Die Wendung der Seele gegen die Materie und die damit verbundene Beraubung der Kraft ist mit Recht als πενία, die Erhebung der reinen Seele und die damit verbundene Ueberfülle der Kräfte ist als πόρος bezeichnet worden. — Hier knüpft die Lehre vom Eros an. Der zweite unklare Abschnitt, wie die Sache selbst, von der er handelt eine Phantasterei ist, setzt auseinander, wie die unkörperliche Seele in die Körperlichkeit sich herabsenkt (XXXV cf. Enn. IV, III. 9).

Obwohl die Seele auch auf der Erde lebt, so befindet sie sich auf derselben doch nicht wie der Körper, sondern sie steht dem Körper vor. So kann sie auch im Hades seyn, wenn sie einem Schatten vorsteht, d. h. eine Natur die an einem Orte seyn muß, deren Wesen aber dunkel bleibt. Daher wenn die Unterwelt ein unterirdischer und finstrer Ort ist, so existirt die Seele darin nicht ganz ohne irgend ein Seyn, und sie steigt in die Unterwelt, wenn sie einen Schatten an sich heranzieht. Während sie aus einem festen Körper ausgeht, begleitet sie ein Hauch, den sie in den Sphären gesammelt hat. Gemäß ihrer Zuneigung zu der Materie hatte die Seele sich so oder so entwickelt, und danach besaß sie während sie lebte einen solchen oder solchen Körper. In Kraft jenes so und so gearteten Wesens gab sie dem Hauche eine bestimmte Gestalt durch das Einbildungsvermögen, und zog so einen Körper an sich heran. Man

sagt nun, daß die Seele im Hades sey, wenn der Hauch eine dunkle und unförmliche Natur angenommen hat. Weil ein feuchter und schwerer Hauch sich selbst bis zu den unterirdischen Orten senkt, so sagt man, daß die Seele auf diese Weise auch unter die Erde gehe, nicht als ob ihre Substanz selbst von Ort zu Ort übergehe und am Orte existire, sondern weil sie durch ihre Natur die Eigenschaften der durch Orte hindurchgehenden und Orte innehabenden Körper annimmt. Aus diesem Grunde verbindet sich die Seele je nach ihrer Art lieber mit einem solchen Körper, als mit einem andern, denn der Rang und die besondern Qualitäten des Körpers, in welchen sie eintritt, hängen von ihrer besondern Beschaffenheit ab. Der reinen Seele ist ein Körper, der an das Immaterielle grenzt, ein ätherischer nämlich beigefügt; der, die von der Vernunft sich zur Vorstellung entwickelt hat, wird ein Sonnenkörper angeboren; der, welche weibisch geworden ist und Liebe zu den Formen gefaßt hat, empfängt einen Mondkörper. Wenn sie in die irdischen Körper herabgesunken ist, die gemäß ihrem Charakter aus feuchten Dämpfen zusammengesetzt sind, so verfällt sie in völlige Unwissenheit über das Seyn, in Finsterniß und Kindheit. In jener Ausschreitung aus ihrem eigentlichen Wesen, indem sie einen Hauch bei sich führt, der wegen der feuchten Ausdünstung unrein geworden ist, zieht sie einen Schatten an sich und wird schwer, indem der Hauch durch seine Natur gegen den Erdboden strebt, wenn nicht eine andre Ursache ihn nach der entgegengesetzten Seite zurückzieht. Wie sie daher mit dieser irdischen Schale bedeckt auf der Erde leben muß, so verknüpft sie nothwendig ein Bild ihrer selbst mit sich, indem sie einen feuchten Hauch an sich heranzieht. Sie zieht aber die Feuchtigkeit an sich, wenn sie fortwährend der Natur gegenwärtig zu seyn strebt, deren Thätigkeit feucht und unterirdisch ist. Wenn sie sich aber von der Natur scheidet, so entsteht ein trockner Glanz, der von keinem Schatten und keiner Wolke verdunkelt ist. Die Feuchtigkeit bringt den Nebel in der Luft hervor, die Trockenheit aber eine trockene und reine Klarheit.

Wie gesagt ist der ganze Abschnitt ebenso unsinnig, wie die erläuterte Stelle des Plotin; nur eins daran ist richtig, daß innere Verhältnisse mancher Seeleneigenthümlichkeiten beitragen zu der besondern Mischung, welche den Körper so oder so gestaltet.

Die weitre Entwicklung der psychologischen Ansichten der Neuplatoniker bereichert die Lehre von der **Substanz** der Seele. (XVIII. Die Beziehung auf III, VI, 1 beruht nur auf 2 Worten. cf. XXII u. XXIV.)

Die Seele ist eine Substanz ohne Größe und Materie, unvergänglich und hat ein Leben, welches das Leben selbst ist. —

In dieser ihrer Substanzialität ist die Seele eine mittlere Substanz zwischen der körperlichen und geistigen Substanz. Davon handeln die Sätze I — VI, die im nähern Zusammenhang unter einander stehen, von dem Gegensatz der körperlichen und geistigen Substanz ausgehen, und denselben in der Eigenthümlichkeit der Seelensubstanz aufheben.

(I, Oertlichkeit cf. XXXV) Jeder Körper befindet sich an einem Ort, nichts an sich Unkörperliches befindet sich am Orte.

(II, Räumlichkeit) Das an sich Unkörperliche dadurch eben, daß es besser ist als Körper und Ort, ist überall nicht räumlich, sondern untheilbar (ἀμερῶς).

(III, Gegenwart des Unkörperlichen im Körperlichen durch ein Verhalten [σχέσις]) Das an sich Unkörperliche, das nicht auf lokale Weise dem Körper gegenwärtig ist, ist ihm gegenwärtig, wenn es will, d. h. wenn es dagegen neigt, soweit dieses in seiner Natur liegt. Aber nicht auf lokale Weise (τοπικῶς) sondern durch ein Verhalten (σχέσις) findet die Gegenwart statt. —

(IV, Gegenwart durch Kraftmittheilung) Das an sich Unkörperliche ist durch seine ὑπόστασις und οὐσία den Körpern nicht gegenwärtig, und geht mit den Körpern keine Mischung ein. Durch ihre Annäherung und Neigung (ῥοπή) aber gegen die Körper theilen sie den Körpern eine Kraft mit, denn eben jene Annäherung läßt eine zweite den Körpern verwandte Kraft entstehen.

Was auf andere wirkt (V), wirkt nicht durch Nähe und

Berührung; Nähe und Berührung sind dabei accidentelle Bestimmungen.

Die Seele (VI) ist eine mittlere Substanz zwischen einer untheilbaren und einer in den Körpern theilbaren. —

Der Geist ist untheilbar,

der Körper theilbar,

die Qualitäten und die der Materie immanenten Formen sind theilbar in und mit den Körpern. —

Hier knüpfen ethische Bestimmungen an, wie in anderer Beziehung diese Sätze in die Lehre vom Seyn zu ziehen sind. Wir wollten diese Auseinandersetzung des Gegensatzes der geistigen und körperlichen Substanz und ihrer Vermittlung durch die Seelensubstanz nicht auseinanderreißen, und leiten dadurch zur Betrachtung des Verhältnisses von Leib und Seele über. Dafür sind diese Sätze von fundamentaler Bedeutung.

Die Substanz des Körpers (XXVIII, cf. Enn. IV, III, 20 —24; man gruppire XXVIII und XXIX) hindert nichts an sich Unkörperliches in sich zu seyn, wo und wie es will. Denn wie das, was der Masse entbehrt, im Körper nicht enthalten seyn kann und keine Beziehung zu ihm hat, so kann das, was mit Masse ausgestattet ist, dem Unkörperlichen keinen Widerstand bereiten, sondern gilt ihm als ein Nichtseyn. Auch wird das Unkörperliche nicht durch lokale Bewegung dorthin, wohin es will, getragen; der Ort hat nämlich seine Geltung nur für das, was Masse besitzt; auch wird jenes nicht von den Körpern in der Enge zusammengehalten. Was irgend wie Masse hat, kann sowohl zusammengepreßt werden als auch durch Ortsbewegung Veränderung erleiden. Was aber ganz ohne Masse und Größe ist, kann weder von dem Massenhaften in der Enge zusammengehalten werden, noch ist es der Ortsbewegung theilhaftig. Es wird in einer gewissen Beschaffenheit dort gefunden, wohin es durch seinen Affect neigt, existirt aber dem Ort nach überall und nirgend. Es wird daher in einer gewissen Beschaffenheit entweder über dem Himmel oder in irgend einem Theile der Welt sich befinden, dennoch wird es mit Augen nicht ge-

sehen, sondern die Gegenwart desselben erscheint aus seinen Werken. —

Wenn das Unkörperliche (XXIX) im Körperlichen enthalten ist, so braucht es darin nicht auf die Weise eingeschlossen zu seyn, wie die wilden Thiere im Käfig, denn kein Körper kann es so umfassen, auch nicht wie Feuchtigkeit oder Luft in einem Schlauch. Es ist aber nöthig, daß das Unkörperliche selbst gewisse Kräfte, die nach außen hin streben, besitzt, durch die es herabsteigend mit dem Körper verknüpft wird. Daher geschieht es durch seine unsagbare Ausdehnung (d. h. in diesem Falle: seine Kräfte), daß es vom Körper eingeschlossen wird. Nicht ein anderes, sondern es selbst knüpft sich an den Körper, nicht der verwundete, verdorbene Körper löst es ab, sondern das Unkörperliche selbst erlöst sich, sich von den Leiden des Körpers abwendend.

Dieser Seelensubstanz kommen nun bestimmteste Thätigkeiten zu. Einige derselben scheinen ein Leiden mit sich zu bringen, daher entsteht zuerst die Frage, inwiefern die Seele leide. Neuplatonische Ansicht ist es, daß die reine Seele nicht leide.

Auf andre Weise leiden die Körper (XIX, cf. Enn. III VI, 1 ff.), auf eine andere die unkörperlichen Dinge. Das Leiden des Körpers ist mit Veränderung verbunden. Auch die Seele hat Leiden und Thätigkeiten (πάθη καὶ ἐνέργειαι). Dieses Leiden ist anderer Art, als das der Körper, es findet dabei keine Veränderung statt, und weil nun das Leiden der körperlichen Dinge immer mit Veränderung verbunden ist, sagt man, daß die unkörperlichen Dinge ohne Leiden und Empfindung sind. Der immaterielle und körperlose Geist ist immer derselbe. Was in Beziehung zum Körper steht (die Seele) leidet zwar an sich nicht, aber das leidet woran es erscheint (der Körper, das lebende Wesen). —

Das sogenannte Leiden dieses lebenden Wesens, — das ist die Verbindung mit dem Folgenden, — besteht in der sinnlichen Wahrnehmung. Ich vermuthe hier eine Lücke, jedenfalls scheint

mit den Worten ὅταν (γὰρ) τὸ ζῶον κ. τ. λ. ein neuer Abschnitt zu beginnen.

Das Wesen der Sinnesempfindung (XIX[b]) wird durch ein Bild verdeutlicht.

Das lebende Wesen, die Seele, ist die Ursache der Bewegung dabei; es gleicht dem Musiker, der eine Harmonie in sich trägt.

Der durch die Sinnesempfindung getroffene Körper (die Sinnesorgane) gleicht der wohlgestimmten Saite oder der den Saiten immanenten Harmonie.

Der Musiker bewegt nun die Saiten nach der in ihm lebenden Harmonie; Musik kommt aber nur zum Vorschein, weil auf gleiche Weise die Harmonie ihn beseelt wie in den wohlgestimmten Saiten ruht. Entkleidet des Bildes heißt das nichts andres als, Sinnesempfindung geht ebensowohl aus einer Thätigkeit der Seele, wie aus einem Leiden der körperlichen Organe hervor. Die Seelenthätigkeit setzt die Empfindung in Vorstellung um.

Die Thätigkeit der Seele sind also die Vorstellungen (XVII, cf. Enn. IV, VI, 1—2). Die Seele umfaßt in sich die λόγοι aller Dinge. Sie tritt auf doppelte Weise in Wirksamkeit, indem sie nämlich entweder von einem äußern Object zur Thätigkeit angereizt wird, oder indem sie sich in sich selbst erkennend auf die Dinge bezieht. Von einem andern Object angeregt richtet sie die Sinneswahrnehmungen auf die hinfälligen Objecte, in sich selbst richtet sie sich auf den νοῦς und bewegt sich in der Sphäre des Gedankens. Der Centralpunkt aller Erkenntnißthätigkeit ist die Vorstellungskraft (φαντασία), und es giebt weder eine Sinneswahrnehmung noch ein Denken (νόησις) ohne Phantasie. Bei der sinnlichen Wahrnehmung findet eine Empfindung der Sinnesorgane, die sich in Vorstellungen umsetzt, statt, ebenso giebt es kein Denken ohne begleitende Vorstellung. Wie die sinnliche Wahrnehmung eine Art sinnliches Bild (τύπος) hinterläßt, so ist eine Vorstellung (φάντασμα) Resultat des Denkens.

Daran schließt sich der Satz über das Gedächtniß: das Gedächtniß (XVI, cf. Enn. IV; VI, 3) bewahrt nicht sowohl die gehabten Eindrücke (φαντασιῶν σωτηρία), sondern ist vielmehr als Fähigkeit aufzufassen, vorhergehabte Sinnesempfindungen von Neuem hervorbringen zu können.

Die Lehre von den Seelenthätigkeiten ist im Uebrigen unvollständig. Wir finden nur noch einen Satz über die Unsterblichkeit der Seele (XXIV, cf. Enn. III, VI, 3).

Dessen Wesen im Leben besteht, ja dessen πάθος selbst als Leben aufgefaßt werden muß, dessen Tod besteht auch in einer gewissen Art des Lebens und nicht in völliger Beraubung des Lebens. Das Leiden, welches eine solche Substanz erfährt, kann nicht den völligen Verlust des Lebens mit sich bringen.

b) Die ethischen Bestimmungen.

Das Wesen der sittlichen Thätigkeit besteht nach den Neuplatonikern in der Rückführung der Seele zu ihrem Ursprung, Befreiung von der Sinnlichkeit, Erhebung in die Geistigkeit. — Die Seele (VII, cf. Enn. III, VI, 7) wird an den Körper gefesselt, wenn sie sich den Leidenschaften des Körpers überläßt, sie löst sich durch ihre Apathie gegen den Körper. —

Von den Wegen, die Seele von den Banden des Körpers zu befreien, wird von den Neuplatonikern der Selbstmord verboten. Darauf bezieht sich Folgendes (VIII, cf. Enn. I, IX):

Was die Natur gebunden hat das löst auch die Natur auf, und was die Seele gebunden hat das löst die Seele. Die Natur hat den Körper an die Seele gebunden, die Seele aber bindet sich selbst an den Körper; die Natur löst daher den Körper von der Seele, die Seele aber erlöst sich selbst vom Körper. Es giebt einen doppelten Tod (IX, cf. Enn. I, IX, vgl. die Definition von Leben). Der eine ist allen bekannt, er tritt ein wenn der Körper von der Seele gelöst wird, der andre ist der Tod des Philosophen, wobei die Seele aus den Banden des Körpers gelöst wird. Nicht immer folgt der eine auf den andern.

Von den positiven Wegen, weltfrei zu werden, und sich

von der Sinnlichkeit zur Geistigkeit zu erheben, spricht Porphyrius nur von der Tugend (XXXIV, ein Commentar zu Enn. I, II mit wörtlichen Auszügen aus Plotin.)

Andere sind die Tugenden des Politikers, andere dessen, der zur *θεωρία* aufstrebt, andere dessen, der den Geist betrachtet, andere die des Geistes selbst, insofern als er Geist ist und rein von der Gemeinschaft der Seele.

1) Die politischen Tugenden beruhen auf der Mäßigung der Leidenschaften und bestehen darin, der Führung der Vernunft in den Pflichten und Thätigkeiten des Lebens zu folgen und ihr zu gehorchen. Politische heißen sie darum, weil sie es zu Wege zu bringen suchen, daß dem Nächsten aus der Gemeinschaft kein Schaden erwachse. Die *φρόνησις* bezieht sich auf das vernünftige Denken, die *ἀνδρία* auf den Muth, die *σωφροσύνη* auf die Uebereinstimmung und Gemeinschaft des begehrenden und vernünftigen Theils, die *δικαιοσύνη* darauf, daß der Einzelne beim Befehlen und Gehorchen seine Pflicht thue.

2) Die Tugenden des Menschen, der sich zur Theorie erhebt, bestehen im Entsagen der Sinnlichkeit. Daher werden sie auch Reinigungen genannt, die in der Enthaltung von den Thätigkeiten, die durch den Dienst des Körpers geschehen, und von den Affectionen gegen den Körper bestehen. Derart sind die Tugenden der Seele die sich zum wahren Seyn erhebt. Die bürgerlichen Tugenden zieren den sterblichen Menschen und gehen den Reinigungen vorauf. Im weitern Fortschritt ist er von den Thätigkeiten zurückzuhalten, die vorzugsweise Werke des Körpers sind. In der Sphäre der reinigenden Tugenden besteht die *φρόνησις* darin, nicht den Meinungen des Körpers zu folgen, sondern durch sich allein zu wirken, was rein durch Einsicht vollendet wird. Die *σωφροσύνη* bewirkt, daß der Mensch nicht von den Leidenschaften des Körpers fortgerissen wird, die *ἀνδρία*, daß die Seele den Weggang vom Körper nicht fürchte, gleichsam als einen Weggang in die Leere und das Nichtseyn. Wenn ohne Hinderniß der *λόγος* und der *νοῦς* herrscht, so ist das *δικαιοσύνη*. So bestehen also die politischen Tugenden in

der Zügelung der Leidenschaften, ihr Ziel ist, daß der Mensch nach der Natur lebe (τὸ ζῆν ὡς ἄνθρωπον κατὰ φύσιν). Auf der zweiten Stufe wird die Apathie erstrebt, das Ziel der Reinigung ist Aehnlichung mit Gott.

Weil aber die Reinigung eine andere ist als Akt, eine andere als Zustand des Gereinigten, so haben die reinigenden Tugenden eine doppelte Beziehung und Bedeutung, nach der doppelten Bedeutung der Reinigung. Sie reinigen sowohl die Seele, als auch sind sie der gereinigten gegenwärtig. Das Ziel der Reinigung ist rein hervorzugehen. Da sowohl die Reinigung als die Reinheit die Wegnahme alles Fremden ist, so unterscheidet sich das Gute von der reinigenden Seele. Die Reinigung selbst würde genügen, wenn das was gereinigt wird, gut gewesen wäre, ehe es sich eine Unreinheit zugezogen hat: in diesem Falle würde das, was nach der Reinigung übrigbleibt, das Gute, nicht die Reinigung seyn. Aber die Natur der Seele ist nicht gut, sondern sie kann nur des Guten theilhaftig und gutgestaltet werden, sonst würde sie nicht in das Böse fallen können. Ihre Güte besteht in ihrer Verbindung mit dem Geist, ihr Böses in ihrer Verbindung mit den sinnlichen Dingen. — Es giebt ein doppeltes Böses, das eine besteht darin, mit den sinnlichen Dingen in Verbindung zu treten, das andere sich den Leidenschaften zu überlassen. Daher verdienen alle politischen Tugenden den Namen und den Preis der Tugenden da sie von einem Bösen befreien, die reinigenden Tugenden sind aber vorzüglicher, weil sie die Seele von jeder Art Bösen losmachen. Die gereinigte Seele wird mit ihrem Urheber vereinigt, ihre Tugend besteht nach der Umkehr in der Erkenntniß und Wissenschaft des wahren Seyns, nicht als ob die Seele jene Kenntniß nicht von sich selbst hätte, sondern weil sie ohne ihr höheres Princip nicht erkennt, was sie in sich hat.

3) Es bleibt nun eine dritte Gattung Tugenden (sie sind wohl mit den Tugenden im Zustand der Reinheit identisch, jene also keine besondere Art) nach den politischen und reinigenden

übrig, die der geistig (νοερῶς) wirksamen Seele. Hier besteht die φρόνησις und σοφία in der θεωρία der Dinge, die der Geist im Inbesitz hat, die δικαιοσύνη besteht in der Ausübung der eignen Wirksamkeit, indem die Seele dem νοῦς folgt und ihm gemäß wirkt. Die σωφροσύνη besteht in der innern Wendung zum Geist, die ἀνδρία in der Abwesenheit aller Leiden nach dem Vorbild dessen, auf den die Seele blickt.

4) Die vierte Gattung der Tugenden*) sind die vorbildlichen Tugenden, die im νοῦς existiren und höher stehn als die Tugenden der Seele. Sie sind die Vorbilder für jene, wie auch die Tugenden der Seele Aehnlichkeiten dieser sind.. Im νοῦς sind alle Substanzen und Vorbilder zugleich. Die ἐπιστήμη ist das Vorbild der φρόνησις, die σοφία ist der erkennende νοῦς. Darin daß er sich gegen sich selbst wendet, besteht sein σωφροσύνη, seine δικαιοσύνη ist die οἰκειοπραγία, die ἀνδρία ist die ταυτότης, sein Verbleiben in sich in demselben Zustand wegen des Ueberflusses an Kräften.

Wir unterscheiden daher 4 Gattungen von Tugenden, von denen die einen als vorbildliche dem νοῦς zugehören und mit dessen eigner Substanz zusammenfallen. Die zweite Art der Tugenden sind die Tugenden der Seele, die auf den Geist blickt und von ihm erfüllt ist; andere gehören der Seele zu, die sich mit der Reinigung beschäftigt oder schon vom Körper und dem thierischen Leidenschaften gereinigt ist; noch andere, die politischen Tugenden, schmücken die menschliche Seele dadurch, daß sie dem unvernünftigen Vermögen Grenze und Maaß setzen und eine Zügelung der Begierden herbeiführen. Derjenige, der die größere Tugend hat, besitzt auch mit Nothwendigkeit die geringere, aber nicht umgekehrt. Der mit den höhern Tugenden Ausgestattete wird die geringeren nicht in Wirksamkeit setzen nur darum, weil er sie besitzt, sondern nur, wenn die Umstände es erfordern. Die Ziele unterscheiden sich nach den Gattungen

*) Daß der νοῦς keine Tugenden haben kann, braucht wohl nicht erst gesagt zu werden. Daher unterschied ich nur 3 Arten der Tugend. Neu-Platonische Studien V, S. 37 ff.

der Tugenden. Der Zweck der politischen ist den Affecten Maaß zu geben, um die praktischen Thätigkeiten nach Vorschrift der Natur zu üben, der der reinigenden, völlig jede Spur der Affecte zu tilgen, das Ziel anderer ist das mit der Vernunft Uebereinstimmende auszuführen, die Zwecke der übrigen verhalten sich nach Art derer, von denen wir gesprochen haben.

Wer die practischen Tugenden ausübt ist ein σπουδαῖος, wer die reinigenden ein dämonischer Mann, wer über die reinigenden Tugenden hinausgeht, erhebt sich zur Gottähnlichkeit, wer nach den Vorbildern der Tugenden handelt, gilt dem Vater der Götter gleich. Wir müssen uns zuerst nach den reinigenden Tugenden bemühen, und ihnen gemäß unser gegenwärtiges Leben führen, weil durch sie die Stufen zu den höhern Tugenden frei stehen. Man muß daher danach fragen, wie und wieweit die Reinigung vor sich gehen kann. Sie ist Scheidung vom Körper und von der unvernünftigen Bewegung der Leidenschaften.

Die Basis der Reinigung besteht darin, sich selbst zu erkennen, zu wissen, daß man eine Seele sey, die an eine ihr fremde Substanz gefesselt ist. Ferner muß man sich aus dem Körper und gleichsam aus verschiedenen Oertern sammlen, sodaß man überhaupt von den Affecten desselben frei wird. Derjenige, der sich häufig der Sinne bedient, wenn auch nicht mit Vorwiegen des Affects und Empfindung der Lust, wird nichts destoweniger durch die Sorge des Körpers zerstreut, indem er durch den Sinn mit ihm verbunden wird. Aber auch durch Lust und Schmerz der sinnlichen Dinge werden wir mit einem gewissen Vorwiegen des Affects und Neigung zu den Körpern erfüllt. Von dieser Beschaffenheit muß man sich reinigen, das wird aber geschehen, wenn man der Sinnlichkeit nur soviel einräumt, als zur Heilung oder Vertreibung der Schmerzen nöthig ist. Gänzlich hat man sich von der Schmerzempfindung zu befreien. Wenn dies nicht möglich ist, so sind die Schmerzen mit Gleichmuth zu ertragen, indem wir sie dadurch geringer machen, daß wir unsre Aufmerksamkeit ablenken. Der Zorn ist soweit als möglich

aufzuheben, und auf keine Weise nach überdachter Ueberlegung zu erregen. Wenn dies nicht möglich ist, so ist ihm doch der Vorsatz der Seele nicht beizumischen, denn das, was ohne solchen Vorsatz des Geistes geschieht, ist wenigstens kraftlos und unbedeutend. Die Furcht ist gänzlich zu entfernen, jedenfalls muß auch hier der Vorsatz ganz fernbleiben; dennoch kann man sich sowohl des Zorns, als der Furcht bei der Zurechtweisung bedienen. Jede Begierde des Bösen ist zu entfernen. Der Weise wird auch bei Speise und Trank nur ein natürliches Bedürfniß befriedigen, das seinem Selbst fremd ist. Er wird den plötzlichen, unfreiwilligen, natürlichen Liebesbewegungen sich nicht hingeben, oder er wird sich wenigstens nicht dem Spiel der Einbildungskraft überlassen. Die geistige Seele des gereinigten Menschen wird von diesem Allen ganz rein seyn. Er bemühe sich auch bei der Wahrnehmung der unvernünftigen Affecte dieselben durch Nähe der Vernunft sogleich matt werden zu lassen. Es wird bei fortschreitender Reinigung keines Kampfes bedürfen, sondern die Gegenwart der Vernunft wird genügen. Der niedere Theil (die Sinnlichkeit) wird sie so hochschätzen, daß er sich selbst als niedrig betrachtet und seine eigene Schwäche verdammen, wenn er irgendwie so erregt wird, daß die Ruhe des Herrn (die Vernunft) gestört werden könnte. Wenn die Seele noch gemäßigte Affecte besitzt, so hat sie dafür zu sorgen, daß sie endlich von Affecten ganz frei wird. Dieser Zustand wird durch völlige Reinheit herbeigeführt. Die Bewegung des Affects hingegen nimmt ihren Ursprung, wenn die Vernunft in Folge eines eignen Hanges die Zügel schießen läßt. —

Es bleibt noch ein Abschnitt übrig der den ethischen Sätzen beizuzählen ist, und dessen wesentlicher Inhalt darauf hinausläuft, daß Einkehr in die Innerlichkeit des eignen Wesens die Seele auch zur Wiedervereinigung mit Gott führe (**XLI**, cf. Enn. **VI**, **V**, **12**). Hier zeigt sich übrigens der pantheistische Zug des Neu-Platonismus. Wenn man eine durch unendliche Kraft unerschöpfliche Substanz denkt, eine unermüdliche, unüberwindliche, mangellose, lebendige, in sich erfüllte, auf sich selbst

beruhende, selbstgenügsame Realität, die nicht außerhalb ihrer selbst sucht, so darf man Ort und Relation nicht davon aussagen. Indem du dich durch die Berücksichtigung von Ort und Beziehung selbst beschränkst, wirst du jenes in seinem Wesen zwar nicht verändern, du entfernst dich aber selbst von der wahren Erkenntniß, indem du dir die Vorstellung als Decke umhüllst. Du kannst jenes Seyn weder überschreiten, noch fixiren, noch begrenzen, noch das Kleinste verändern, weil auch nicht das Kleinste fehlen kann. Es ist unerschöpflicher als irgend eine Quelle. Wenn du es erreichen kannst und ihm geähnlicht worden, so mußt du nichts außer ihm suchen, sonst würdest du dich von ihm entfernen, indem du dazu übergehst, etwas anderes zu betrachten. Wenn du aber nichts außer ihm suchst, bleibend in dir und deiner Substanz, so wirst du dem Ganzen verähnlicht werden, und wirst keiner andern Sache anhängen, die nach ihm ist. Du mögest daher auch nicht sagen, ich bin so und so. Indem du von jenem so und so absiehst, wirst du dich in die Sphäre des Allgemeinen erheben, obwohl du auch bereits vorher daran Theil hattest. Aber zugleich mit jenem Allgemeinen haftete dir auch etwas anderes an, und durch jenen Zusatz bist du geringer geworden, da derselbe aus dem Nichtseyn stammt. Jenem allgemeinen Seyn kann man nichts hinzufügen, wo daher aus dem Nichtseyn etwas hinzugefügt ist, da findet Armuth und völliger Mangel statt. Verlasse daher das Nichtseyn, dann wirst du in den vollen Inbesitz deiner selbst kommen . . . .

Man findet das Seyn (oder sich selbst), indem man Alles läßt, was erniedrigt oder verringert, vorzugsweise dann, wenn man das, was durch seine Natur gering ist, nicht als das wahre Seyn auffaßt. Andernfalls entfernt man sich von sich selbst und vom Seyn. Wer sich gegenwärtig ist, ist auch dem Seyn gegenwärtig, das überall ist, wenn man sich selbst läßt, scheidet man auch von jenem; von so großer Wichtigkeit ist es, daß ein Mensch sich in seiner Innerlichkeit erfaßt und sich dem entfrembet, was außer ihm ist. Wenn uns das Seyn

gegenwärtig ist, so ist das Nichtseyn entfernt. Das Seyn ist uns nur gegenwärtig, wenn unsre Aufmerksamkeit nicht auf andere Dinge abgelenkt ist. Nicht tritt jenes hinzu, um uns gegenwärtig zu seyn, sondern wir entfernen uns von ihm, wenn es nicht gegenwärtig ist. Du selbst, dir gegenwärtig, bist von jenem Seyn nicht fern, dennoch bist du nicht gegenwärtig, obwohl du gegenwärtig bist, du bist gegenwärtig und abwesend; das letztere, wenn du, indem du anderes betrachtest, dich selbst zu betrachten vernachlässigst. Wenn du also dem Seyn zugleich nahe und fern bist, dich selbst nicht kennst und alles Fremde eher als dich, der du doch von Natur dir zugehörst, was wunderst du dich, daß das nicht gegenwärtige Seyn dir fremd bleibt und daß du, indem du dich weiter von ihm entfernst, auch von dir dich selbst entfernst. — Inwieweit du dich in deiner Innerlichkeit gesammelt und erfaßt hast, ebensoweit wirst du auch jenem gegenwärtig seyn, das durch seine Substanz weniger von dir getrennt und gesondert werden kann, als du von dir selbst. Daher kannst du erkennen, was dem Seyn nahe und was ihm fern ist, indem es selbst überall und nirgend gegenwärtig ist. Diejenigen die in ihre eigne Substanz durch Vernunft eindringen und sie erkennen können, kommen durch diese Erkenntniß selbst in jenen Zustand, in welchem das Denkende und Gedachte identisch wird. Diesen, die sich selbst so gegenwärtig sind, ist das Seyn auch gegenwärtig. Es liegt aber in unsrer Natur und Macht, uns in unserm Wesen zu erhalten und uns nicht zu dem abzuwenden, was wir nicht sind, um unser selbst zu entbehren und auch am Mangel des gegenwärtigen Seyns zu leiden. Im entgegengesetzten Fall werden wir uns auch vom Seyn entfernen, obwohl es uns nahe ist, weil weder Ort noch Substanz, noch sonst etwas uns davon sondert, nur unsre Umkehr zum Nichtseyn. Wir zahlen diese gerechte Buße, weil wir durch Abkehr vom Seyn uns von uns selbst abkehren und nicht kennen; wenn wir andrerseits durch Liebe uns wiedergewinnen, werden wir auch Gott wieder vereinigt. — Die Seele ist in den Körper wie in einen Kerker eingeschlossen

und muß sich befreien. Jenes ist mit allem Eifer zu erstreben, daß die Seele aus ihren Fesseln sich löse. Wer zur Sinnlichkeit neigt und sein Selbst, obwohl er von göttlichem Geschlecht geboren ist, aufgegeben hat, der irrt wie ein Flüchtling vor Gott. So ist jedes lasterhafte Leben ein Leben voll Unfrömmigkeit und Knechtschaft, es ist voll vom Geist der Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit. Gerechtigkeit und Billigkeit besteht in der Pflichterfüllung, einem Jeden das, was ihm zukommt, geben, das ist ein Bild der wahren Gerechtigkeit.

Es wird sich unser Urtheil bestätigt haben, daß wir es in vorliegender Schrift mit einem Trümmerhaufen eines großartigen Gebäudes zu thun haben, und es ist noch unendlich viel Schutt zum Wegschaffen übrig, um auch nur einigermaßen eine Ahnung von der versunkenen Herrlichkeit zu gewinnen. Die philosophische Betrachtung muß die dringendste Bitte an die Philologen erlassen, ihre auf andern Gebieten so fruchtbare Thätigkeit endlich doch auch in reicherm Maaße den philosophischen Schriftstellern der ersten christlichen Jahrhunderte zuzuwenden.

Halberstadt.

A. R.

Recensionen.

Die Kunst im Zusammenhang der Kulturentwicklung und die Ideale der Menschheit. Von Moritz Carriere. Dritter Band. Das Mittelalter. Das christliche Alterthum und der Islam. Leipzig, F. A. Brockhaus. 1868.

Der vorliegende Band der Carriere'schen Kunstgeschichte macht, wie das ganze Werk überhaupt, auf den unbefangenen Leser darum einen befriedigenden, wohlthuenden und erhebenden Eindruck, weil der Verf. von einem allseitigen Gesichtspunkte aus die Kunstgeschichte und die ihr zu Grunde liegende Entwicklung der Ideale der Menschheit betrachtet, insbesondere die im Herzen der Menschheit lebendig sprudelnde Quelle jener Ideale, die Religion, in ihrer Wahrheit vollkommen anerkennt, ohne darum blos vergängliche Ausgestaltungen des religiösen Bewußt-

seyns als ewige, also auch für uns giltige Wahrheiten mit künstlicher Scheindialektik vertheidigen zu wollen, und weil er hierbei zugleich bestrebt ist, neben der Geltendmachung des Allgemeinen, sich gleich Bleibenden in der Menschheitsentwicklung zugleich die charakteristischen Unterschiede der besondern Stufen derselben, wie sie sich in den verschiedenen Zeitaltern darstellen, hervorzuheben. In letzterer Beziehung bemerkt er, daß als das Ziel des heidnischen Alterthums das Naturideal erscheine, und in Hellas und Rom auf der Grundlage der vorangegangenen Kulturergebnisse des Orients erreicht worden sey. Jedoch schon in der jüdischen Religion wie in der indischen und griechischen Philosophie habe die Erhebung über das Sinnliche eine neue Epoche in der Geschichte der Menschheit eingeleitet, ein Weltalter des Gemüths, welches das sittliche Ideal zu verwirklichen habe. Das Christenthum und der Islam haben dieses Weltalter in denjenigen Nationen, welche sich zu ihnen bekannten, begründet. Statt der Leibesschönheit und des in der Außenwelt verwirklichten Geistes werde nun die Seelenschönheit, das Herz mit seinen Gefühlen, der Ausdruck des innern Lebens die Aufgabe der Kunst, und an die Stelle der Plastik, die in Hellas zur Vollendung kam und tonangebend war, trete nun die Malerei und später die Musik; statt der epischen Gegenständlichkeit und klaren Anschaulichkeit werde nun die subjective Empfindung, die lyrische Stimmung mit ihrem Träumen und Sehnen der Ausgangspunkt der Poesie; die Liebe werde als das Wesen Gottes erkannt, und in ihren mannichfaltigen Offenbarungen werde sie die Seele des Lebens und der Kunst. Wir werden die Richtigkeit dieser Charakteristik nicht in Abrede ziehen können, und erkennen zugleich auch aus derselben, wie völlig naturgemäß die Menschheit im Großen sich entwickelt hat. Denn daß der Mensch zuerst das Geistige in seiner untrennbaren, noch ungebrochenen Einheit mit der Natur anschaut und erst späterhin zum Bewußtseyn der Selbständigkeit des Geistes gegenüber von der Natur gelangt; daß somit die Menschheit zuerst in der Form des Heidenthums

und erst späterhin in der der monotheistisch-geistigen Religionen ihr Leben entfaltet: das hat eben seinen Grund darin, weil der Geist nur als Reflexion aus der Natur zu begreifen ist. Das Selbstbewußtwerden ist Insichgehen, und das Insichgehen setzt das Außersichseyn als anfänglichen Zustand voraus.

In Christus insbesondere findet nun der Verf. das sittliche Ideal der Menschheit verwirklicht und das göttliche Ebenbild hergestellt. So steht Jesus — sagt C. — im Centrum der Weltgeschichte, und begründet ein Weltalter des Gemüths; die Selbstinnigkeit und Gottinnigkeit der Seele wird die Mitte und das lebendige Band der Natur und des Geistes. Die Zeit war auf ihn vorbereitet wie auf jeden Genius, den sie verstehen und der in ihr wirken soll, der ebensowenig aus den vorhandenen Elementen zu erklären ist, wie die Pflanze aus den Stoffen, deren sie zu ihrer Entwicklung bedarf. Die Weissagung ward durch ihn erfüllt, und diese Erfüllung war höher und reiner als die Sehnsucht nach dem Lichte im Dunkeln sich vorstellen konnte. Als Jesus Gott in sich und sich in Gott erkannte und ihn seinen und unsern Vater hieß, da ward die volle Gemeinschaft mit ihm, die Kindschaft gewonnen nicht blos für ein Volk, sondern für die Menschheit. Diese Gemeinschaft mit Gott ist aber eine sittliche; erst wenn in der Ueberwindung der Sünde das Gemüth sich wieder in Gott und Gott in sich fühlte, konnte es auch wieder in der Liebe das Prinzip und Ziel des Seyns erkennen und den Ausspruch thun: Ich und der Vater sind eins. Indem der Mensch nichts anderes will als Gott, ist Gott in ihm Mensch geworden. In Jesu ist die große Thatsache verwirklicht, daß die göttliche Liebe die Menschheit mit sich versöhnen will, und daß eine menschliche Persönlichkeit dieß in ihrem Gemüthe erfährt, wie in dem Bewußtseyn des Menschen, der sich rein bewahrt, die Selbstsucht überwindet und sich ganz dem Ewigen weiht, Gott selbst als der Gute eine Gestalt gewinne und sich voll und klar offenbare. Der, welcher von Gott ausgegangen in die Welt, welcher von seinem Urquell abgefallen in die Sünde, aber in der Nacht der Ferne,

im Schmerze der Schuld und im Ungenügen des Irrthums das ihm dennoch inwohnende göttliche Wesen gefühlt, dem er mit Opfern, Bildern und Liedern, im Ringen nach dem Lichte der Erkenntniß und im Kampfe mit dem Bösen sich wieder zu nähern trachtete, — er kehrt nun wieder zu seinem Urquell zurück und ruht in ihm; der Mensch findet sich in Gott und Gott in sich; gottschauend genießt er im reinen Herzen die Seligkeit; und der es ausspricht, daß der Ewige der Vater und der Mensch das Kind sey, — er ist von der Vorsehung begnadet, daß er als der eingeborne Sohn auch die ideale Wesenheit des Vaters, die Wahrheit und die Liebe, in seinem ganzen Leben sichtbar darstelle. Innerlich eins mit Gott befreit er die Welt vom Banne der Aeußerlichkeit. Es ist Jesu eigene That, daß er den in ihm sich bezeugenden Liebewillen ergreift, der die Menschheit zur Gottähnlichkeit beruft, ihn vollbringt und damit das göttliche Ebenbild herstellt, das Reich Gottes eröffnet, in das nun Jeder eingeht, der ihm Geist und Herz aufschließt; denn in ihm leben, weben und sind wir. Aber weil wir frei und selbstbewußt sind, müssen wir dieß mit eigener Bewußtseynsthat erfassen und mit eigener Willensthat vollziehen. Gott, wie alles Schöne und Gute, will nicht blos gedacht, sondern erfahren und erlebt seyn, und kann für die Anschauung und das Gefühl nicht vollkommen offenbar werden, als in der Gestalt und in dem Leben eines Menschen, das dem gottgedachten Urbilde der Menschheit entspricht, und in sich das innere ethische Selbst des Vaters zur Erscheinung bringt. Wer mich siehet, der siehet den Vater, sagt Christus bei Johannes; ganz ähnlich Fichte: „wenn du wissen willst, was Gott ist, schau an, was der von ihm Begeisterte thut."

Mit dem Voranstehenden können wir nur einverstanden seyn. Jesus stellt das sittliche Lebensideal dar in seiner religiösen Richtung oder in der Gestalt der Gottinnigkeit, und da diese Gottinnigkeit zugleich eine völlig freie und universelle ist, da das Leben Jesu in Gott durchaus nicht äußerlichen hergebrachten Satzungen, sondern nur nach dem Gesetze der inneren Liebe sich

bestimmt, und Jesus in diese Liebe Alle aufgenommen wissen will, so bleibt das Leben Jesu normativ für die ganze Menschheit. Die normative Kraft des Lebens Jesu bezieht sich aber nur auf den Höhepunkt des religiösen Lebens, auf dem er steht und sich stets zu halten wußte, nicht aber auf untergeordnete Lebenskreise und deren Tugenden, welche allerdings sich selbst erst in ihrer Wahrheit von jenem Höhepunkte aus ergeben, welche er selbst aber nicht darstellen konnte. Auch ist jene normative Kraft des Lebens Jesu nur denkbar, wenn er seiner Natur nach nicht etwas Uebermenschliches, sonder nur eben Mensch war, wie wir alle, wenngleich hervorragend durch die Genialität seiner menschlichen Natur. Von diesem Gesichtspunkte aus betrachtet Carriere ganz richtig das Wesen Jesu, und sucht von ihm aus das Leben Jesu, die von ihm erzählten Wunder und die ganze neutestamentliche Literatur genetisch zu begreifen, wobei er die Ergebnisse der neuern Kritik, besonders der Tübinger Schule in seine Darstellung aufnimmt. Man könnte freilich hierbei bemerken, diese genetische Darstellung gehöre nicht eigentlich in eine christliche Kunstgeschichte, sondern in die Religionsphilosophie. Allein die psychologische Genesis des christlichen Ideals, die Unterscheidung dessen, was in seiner Verwirklichung durch Jesum das geschichtlich Thatsächliche ist, von den spätern Zusätzen hat doch auch für die Kunstgeschichte einen hohen Werth, und überdieß kann die ästhetische Würdigung der Sagen und Wundererzählungen nur unter der Voraussetzung, daß sie Produkte der dichterischen Phantasie sind, in rechter Weise erfolgen.

Allerdings wird die Auffassung der Entstehung des Christenthums, wie sie C. darstellt, von beiden Seiten, sowohl von Seiten unserer starren Orthodoxen, als von Seiten unsrer wesentlich nur negativen, die Idee der Religion mit ihren vergänglichen Erscheinungsformen selbst verwerfenden Kritiker, gleich sehr Widerspruch finden. Aber gegenüber von den Ersteren bemerkt der Verf. mit Recht, daß das wahre, jedoch nicht blos einmal, sondern immerdar sich vollziehende Geisteswunder die

erleuchtende Offenbarung des lebendigen Gottes in uns sey, welche indeß die Unverbrüchlichkeit der Naturgesetze durchaus voraussetze, während die Einbildungskraft der noch kindlichen Menschheit die Nothwendigkeit der Naturordnung noch nicht begreift, und das göttliche Walten in einzelnen außerordentlichen Ereignissen zu sehen glaubt, welche den Kausalzusammenhang unterbrechen und das Unmögliche möglich machen sollen. Wenn Strauß behauptet, Jesus habe die in ihm herrschende Stimmung der Alles umfassenden, auch das Böse nur durch Gutes überwindenden Liebe auf Gott übertragen, so erkennt dieß C. an, macht aber zugleich geltend, daß Vernunft und Liebe nicht aus dem Vernunft- und Lieblosen quellen können.

Uebergehend nun zu der Fortentwicklung des Christenthums hebt C. mit Recht die anfängliche Freiheit und Universalität hervor, mit welcher das christliche Bewußtseyn auftrat, so daß man im Christenthum nur die allgemein menschliche Wahrheit erblickte, und sogar einen Sokrates sammt allen, welche nach der Vernunft lebten, für Christen erklärte. Nach und nach wurde auf den Synoden abgestimmt, wer rechtgläubig sey, und Symbole wurden aufgestellt, in denen, wie in dem Athanasianischen, der Verf. nur einen Knäuel ungelöster Widersprüche erblicken kann. Dennoch sucht C. auch in den spätern Zeiten überall die Spuren ächt christlicher Geistesfreiheit auf und hebt sie hervor, wie z. B. in den Schriften Gregor's von Nyssa die Lehre von einer endlichen Wiederkehr aller Seelen in Gott und von der blos reinigenden Bedeutung der Höllenstrafen, sodann in den Schriften Augustin's die tiefsinnigen Ideen desselben über Gott und seine Immanenz in der Welt.

Nach diesen Voruntersuchungen werden die religiöse Dichtung, die Anfänge der Kirchenmusik, die Basilika, die Bildnerei und Malerei, endlich das Byzantinerthum entwickelt. Hier in's Einzelne zu gehen, ist jedoch dem Referenten nicht möglich, und müssen wir den Leser auf das Buch selbst verweisen, indem wir uns selbstverständlich hier darauf beschränken müssen, die prinzipielle Anschauung des Verf. vom Christenthum und da-

mit von dem die christliche Kunst im Unterschiede vom Heidenthume beseelenden Geiste darzustellen.

In ähnlicher, objectiver und unparteiischer, zugleich jedoch liebevoll eingehender Weise, wie das Christenthum, behandelt C. auch den Muhammedanismus. Schon vor dem Auftreten Muhammeds lebten, wie der Verf. ausführt, in Arabien Männer, welche der Vielgötterei absagten, einen reinen Monotheismus bekannten, und sich dabei nicht an Dogmen binden ließen, sondern dem Grundsatz huldigten, daß die Religion erlebt und empfunden werden müsse. Die Diener der Idole und Formeln nannten sie Freigeister, Hanyf's, und ihnen schloß sich Muhammed an. Er war eine Feuerseele, die in einem hysterischen Krämpfen unterworfenen Leibe lebte, und aus letzterem Umstande erklären sich die Visionen, welche er hatte. Er war aber keineswegs, wie nur der Unverstand behaupten kann, ein Betrüger oder Betrogener, sondern er hatte eine göttliche Sendung. Das Christenthum zur Zeit Muhammeds war in theologische Spitzfindigkeiten, Sektenhaß, Menschenanbetung, Bilderdienst und Reliquienverehrung entartet, und die Verkündigung des Einen geistigen Gottes, die Mahnung zur alleinigen Anbetung Gottes, zur Ergebung in seinen heiligen Willen und zu einem redlichen und gerechten Wandel vor Ihm, und die Verheißung der durch ein sittliches Leben zu erringenden Seligkeit des Paradieses hatten damals ein gutes Recht. Trefflich sind die Aussprüche der Sunna: dem Menschen ist nur eigen, was er selbst durch seine Thätigkeit errungen; der Leib des Menschen altert, aber sein Herz bleibt ewig jung; der ist kein rechter Gläubiger, der seine Brüder nicht wie seine Seele liebt u. a. Dabei mißkennt jedoch der Verf. nicht, daß die Annahme eines wesentlich transscendenten Verhältnisses zur Welt, die Gestattung der Vielweiberei und Sklaverei, der Fatalismus und Fanatismus die großen Schattenseiten des Muhammedanismus ausmachen, und in der vernünftigen Durchbildung des Christenthums, welches, von diesen großen Gebrechen frei, mit der Idee der Immanenz Gottes die Gottinnigkeit und sittliche Rein-

heit seiner Moral verbindet, erblickt C. mit Recht das Ziel der Entwicklung der Menschheit.

Ein reiches geistiges Leben hat sich jedoch auch unter den Bekennern des Islams entwickelt. Die arabische Philosophie, obwohl an die griechische Philosophie sich anlehnend, ist doch dabei die fruchtbare Mutter selbständiger Gedanken gewesen. Ebenso interessant ist die Entwicklung der arabischen Poesie und Architektur, wie sie der Verf. darstellt. Doch auch hierüber können wir den Leser nur auf das Buch selbst verweisen, und empfehlen dasselbe einem Jeden zum eingehenden, gewiß ebenso lehrreichen, als genußreichen Studium.

W.

Philosophische Paradoxa. Von Heinrich Ritter. Leipzig, F. A. Brockhaus. 1867.

Der geehrte Verf. bewährt auch in dem vorliegenden Werke die Wahrheit eines Standpunktes der Philosophie, von welchem aus die ewigen, durch kein noch so nihilistisches Raisonniren zerstörbaren Wahrheiten, dergleichen die Ideen Gottes, der Offenbarung, des Uebersinnlichen u. a. sind, ebenso entschieden zur Anerkennung gebracht, als hinsichtlich ihrer Auffassung von irrigen Beimischungen soviel als möglich befreit werden. Das erste Paradoxon, welches der Verf. entwickelt, lautet: die Welt ist schlechthin gut. Diesen Satz begründet R. theils durch die Forderung der praktischen Vernunft, welche auf die unbedingte Vollkommenheit der Welt gerichtet sey, indem sie gebiete, vernünftig, zweckmäßig zu leben, und dieses Sollen auch möglich seyn müsse, theils durch die theistische Gottesidee, indem der vollkommene Gott, der allmächtige, allweise und allgütige Schöpfer aller Dinge, auch nur eine in ihrem Grunde d. i. in ihrem Vermögen vollkommene Welt habe schaffen können. Erwidert man, daß in der Welt so viele Uebel und so viel Böses sich vorfinden, so entgegnet der Verf., daß wir erst einen kleinen Theil der Welt übersehen können, daß sie als Welt nothwendig in einer Entwicklung begriffen sey, deren niedere Stufen freilich

viel Unvollkommenes in sich schließen, daß jedoch dann erst, wenn wir das Ziel dieser Entwicklung schauen werden, ein wahres Urtheil über die Vollkommenheit der Welt möglich sey, sowie hinwiederum in der Welt, wenn sie von Anfang schon als ein vollendetes Werk aus der Hand des Schöpfers hervorgegangen wäre, folglich kein Werden in ihr stattfände, auch keine Selbständigkeit, keine Freiheit der Selbstbestimmung möglich wäre. Nicht einmal die Hypothese von der besten unter den möglichen Welten, die jedoch immerhin noch mangelhaft, also nur relativ gut sey, genügt dem Verf. und zwar deßwegen nicht, weil die Welt schlechthin gut seyn müsse in ihrem Grunde, da sie einen schlechthin guten Grund habe. Wir sehen, daß und wie dem Verf. seine vollkommen befriedigte Ansicht von der Welt aus der theistischen Gottesidee fließt, und diese Idee begründet auch nothwendig ein günstiges Urtheil über den Grund der Welt, das Ziel ihrer Entwicklung und die allweise Lenkung derselben. Nach allen diesen Beziehungen müssen wir in das Urtheil des Verf.'s einstimmen: die Welt ist schlechthin gut; von Seiten Gottes betrachtet, hinsichtlich dessen, was Gott in der Welt wirkt, gilt jenes Urtheil unbedingt, und, wenn der Verf. sagt: die Welt ist schlechthin gut „in ihrem Grunde," so sind wir damit ganz einverstanden. Selbst die Entwicklung der Welt ist im Wesentlichen, in ihren Hauptstufen und Formen eine gute, auch von Seiten der Menschheit betrachtet, und zwar, weil das Böse seiner innern Natur nach sich nicht behaupten und durchsetzen kann. Auch in dieser Hinsicht tritt die hohe, befriedigende und erhebende Wahrheit des Theismus hervor, während der Pantheismus, welcher den wahren Grund und das Ziel der Weltentwicklung, das ewige und sich vollendende Personleben des Geistes nicht kennt, schließlich in seiner Konsequenz, wie wir dieß bei Schopenhauer sehen, zum Pessimismus führt. Aber unbedingt, ohne Restriktion, wie er in Ueberschrift und auch im Verlaufe der Exposition manchmal lautet, können wir den Satz: die Welt ist schlechthin gut, darum doch nicht unterschreiben. Es wäre dieß nur möglich, wenn auch die Weltent-

wicklung selbst eine schlechthin normale wäre. Dieß ist aber unläugbar nicht der Fall, und es charakterisirt die ächte (theistische) Philosophie, daß sie das Böse ebensowenig zu vertuschen und somit Alles, was wirklich ist, auch als vernünftig hinzustellen sucht, als sie darum an der Welt und dem Gang der Dinge verzweifelt. Vielmehr begründet sie ein rein objectives, scharfes Urtheil über das Nichtseynsollende und dennoch Wirkliche mit derselben Entschiedenheit, mit welcher sie an dem endlichen Siege des Guten und an der persönlichen Selbstbetheiligung aller Guten an demselben, somit an dem unendlich erhabenen Endziel der Geistentwicklung (1 Corinth. 15, 28) festhält, und beides zusammen bildet erst den rein ethischen Geist des spekulativen Theismus.

In dieser Hinsicht muß ich der Auffassung des Verf.'s theilweise entgegentreten. In seinen spätern Abschnitten streitet er vielfach gegen die Annahme einer Wahlfreiheit. Nach seiner Ansicht kann jedes Ding, also auch der Mensch nur das thun, was ihm nach seiner ursprünglichen Natur zukömmt; darnach ist seine Freiheit bemessen, welche nicht mit der Willkühr, jedes Beliebige zu thun, verwechselt werden darf; nur das ist die Aufgabe seines freien Lebens, zur Wirklichkeit zu bringen, was in seinem Vermögen angelegt ist, und das ist seine Freiheit, daß sein wirkliches Seyn das Werk seiner Thaten ist. Jede Erscheinung ist darum ein Produkt beider, das nothwendige Ergebniß eines Thuns und eines Leidens. Wenn man die Wahlfreiheit, also auch die Freiheit zum Bösen fordert, kommt man mit dem wahren Begriffe der Freiheit in Streit. Sucht man die Freiheit in der Wahl zwischen Gutem und Bösem, so wird man zu der Annahme geführt, daß es im freien Willen liege, etwas zu vollbringen, was nicht in der sittlichen Aufgabe und auch nicht in der Anlage des Geschöpfs liege, und der Mensch könnte ein Wesen werden, welches in Widerspruch mit seinem eigenen Wesen stände.

Soweit der Herr Verf. Allein wir erwidern einfach, daß der Widerspruch oder Widerstreit des Willens mit dem eigenen

Wesen des Menschen etwas Thatsächliches ist. Dieser Widerstreit kommt als solcher dem böse Handelnden in der darauf folgenden Reue zum wirklichen Bewußtseyn, und ergreift sein eigenes ethisches Selbstgefühl. Es ist auch einleuchtend, daß zwar kein Ding, kein Mensch etwas thun kann, was nicht in seinem Vermögen liegt; aber das Vermögen des Menschen ist nicht, wie dieß dem Verf. begegnet, zu verwechseln mit dem wahren Wesen desselben. Das Vermögen, sowohl das Böse als das Gute zu vollbringen, hat der Mensch, und auch der Böse handelt in Uebereinstimmung mit seinem Vermögen; aber er handelt nicht in Uebereinstimmung mit seinem wahren Wesen, welches in der Vernünftigkeit, somit im Guten besteht. Wären alle Erscheinungen das nothwendige Ergebniß eines Thuns und Leidens (S. 343), so wäre allerdings die Welt schlechthin gut, und hier sehen wir den letzten Grund der unbedingt befriedigten Weltansicht des Verf.'s. Die Welt wäre dann in jedem Augenblicke schlechthin so, wie Gott sie ursprünglich gewollt und angelegt hat. Allein alsdann gäbe es keinen Unterschied zwischen Gut und Böse, und auch die Freiheit wäre im Grunde aufgehoben. Denn wenn ich gar nicht anders handeln kann, als so, wie meine Natur angelegt ist, so muß ich so handeln, und eigentlich handelt dann nur meine Natur in mir. Da nun aber diese Natur das Werk Gottes ist, so wäre alsdann die Welt schlechthin nur reines Produkt, und Gott wäre das allein Erscheinende, — eine Ansicht, welche R. S. 44 auf's entschiedenste verworfen hat, und welche dennoch die Consequenz seiner später ausgesprochenen Lehre, überhaupt jeder die Wahlfreiheit verwerfenden Theorie ist. Allerdings ist die Freiheit des Menschen darein zu setzen, daß sein wirkliches Seyn das Werk seiner Thaten ist. Wenn aber der Mensch ohne Wahlfreiheit ist, wenn er nur thun kann, wozu seine Natur den Trieb hat, wenn er aus seinem Triebe seine Thaten zieht (S. 345), so bleibt er in Allem nur Naturprodukt. Nur wenn ich mich auch unabhängig von meinen Trieben und im Gegensatz zu ihnen bestimmen kann, habe ich das Vermögen freier Selbstbestimmung und

ist mein wirkliches Seyn meine eigene That, und der Mensch wird dann causa sui im ethischen Sinne. Freilich wird die Freiheit in ihrer Selbstvollendung zur wahren Natur, damit zum Guten zurückkehren, aber dieß so, daß sie frei sich zu demselben bestimmt.

Den würdigen Herrn Verfasser scheint zur Läugnung der Wahlfreiheit die Scheu vor einer Sonderstellung des Menschen im Gesammtgebiete des Seyns veranlaßt zu haben. Ausnahmen von allgemeinen Gesetzen, nach welchen die Vernunft alle Geschöpfe zu betrachten habe, will er nicht zugeben. Erst wenn wir einsehen, daß die Freiheit des Menschen keine Ausnahme von der Natur aller geschaffenen Dinge mache, können wir ihrer sicher seyn. In einer Stellung, in welcher der Mensch von den Gesetzen der Welt sich entbunden glaubte, würde er sich nicht behaupten können. Darum schreibt er jedem Dinge, welches in Erscheinungen sein Daseyn verkündet, einen Antheil an ihrer Hervorbringung zu, und rechnet sie ihm als seine freie That zu; umgekehrt will er auch dem Menschen aus demselben Grunde keine Wahlfreiheit, kein Vermögen, sich auch im Gegensatz zu seinen Naturtrieben und Anlagen bestimmen zu können, sondern eben nur die allgemeine, allen Dingen gemeinsame Freiheit, die dem Gesetze der ursachlichen Verbindung unterworfen ist, und nicht anders als gemäß seinen Trieben und Anlagen thätig seyn kann, zuerkannt wissen. Nun ist allerdings auch nach unsrer Ueberzeugung allen Dingen, allen wahren Substanzen eine Freiheit in dem angegebenen Sinne, eine gewisse Selbstthätigkeit zuzuschreiben. Die Natur ist kein bloßer Mechanismus; schon im chemischen Prozeß zeigt sich eine unverkennbare Selbstthätigkeit der Atome, noch mehr aber im organischen Leben. Diese Selbstthätigkeit bleibt aber, wie schon bemerkt, doch in den Banden der Naturnothwendigkeit befangen, weil sie nur eine Selbstthätigkeit gemäß den Naturtrieben ist. Auch der Mensch verfällt wieder der Macht der die Welt ordnenden Gesetze, wenn er sich im Gegensatz zu ihnen bestimmt und sie verletzt. Allein darum kann er dieß dennoch thun, und thut es thatsächlich vielfach;

ja die Möglichkeit hiervon ist, wie gleichfalls schon bemerkt worden, die Bedingung einer wahrhaft freien Selbstbestimmung für das Gute, damit für das ethische Gesetz, und von der theoretischen Anerkennung dieser Thatsache darf uns die Befürchtung einer Ausnahmestellung des Menschen keineswegs abhalten. Sind denn alle Dinge, Arten und Gattungen, einander schlechthin in allen Eigenschaften gleich? Muß man denn nicht insbesondere dem Menschen Vermögen zuschreiben, die alle Naturforscher und Philosophen den Naturwesen absprechen müssen, z. B. das des Selbstbewußtseyns?

Ebenso will R. auch die **Unsterblichkeit** nur als eine allgemeine Eigenschaft aller Substanzen gelten lassen. Substanzen — sagt er in dieser Beziehung — d. i. die untheilbaren, individuellen Dinge, welche wir als Gründe der Erscheinungen betrachten müssen, entstehen und vergehen nicht; sie sind keine vorübergehenden bloßen Mittel und Werkzeuge für die Entwicklung des Ganzen. Auch in dieser Beziehung stimmen wir ihm bei. So gewiß eine gewisse Selbstthätigkeit allen Substanzen zukömmt, so gewiß auch ist allen die Unvergänglichkeit gemeinsam. Gott, der Ewige, wirkt auch nur Unvergängliches. Die Wesen ändern nur ihre Verbindungen, nicht aber ihr Seyn. Allein wie die moralische Freiheit darum dennoch nur dem Menschen und den geistbegabten Substanzen überhaupt zuzuschreiben ist, so ist auch die persönliche Unsterblichkeit nur ihnen zuzuerkennen, und zwar einfach, weil die andern Wesen eben keine Persönlichkeit haben. Auf die Frage: warum der Mensch sich nicht als bloße Erscheinung, sondern nur als Substanz betrachten könne? antwortet Ritter: weil der Mensch sich seines freien Denkens und Wollens bewußt sey. Hierin liegt aber der Grund, warum wir auch die Fortdauer des Menschen als eine persönliche denken müssen. Die individuelle Unsterblichkeit ist also von der persönlichen noch zu unterscheiden. Jene müssen wir als eine allgemeine Eigenschaft aller Substanzen betrachten, diese, also die selbstbewußte und sittlich freie, ewige Existenz können wir nur den persönlichen Wesen zuschreiben. Freilich bemerkt auch

hier der Verf., daß wir, was wir von unserem individuellen Ich als solchem behaupten, auch jedem andern Individuum zugestehen müssen. Aber ich setze die Bedingung hinzu: wenn das andere Individuum gleichfalls ein Ich ist; denn nur vom Gleichem gilt das Gleiche.

Weiterhin zeigt der Verf. mit Evidenz die Wahrheit und Wirklichkeit des Uebersinnlichen; denn — sagt er — wir forschen nach den Gründen der Erscheinungen, die Gründe der Erscheinungen können eben nicht selbst wieder Erscheinungen, nicht selbst wieder sinnlich, sie müssen also übersinnlich seyn. Aber das Uebersinnliche will er nicht vom Sinnlichen getrennt, und keine Kluft zwischen beiden befestigt wissen. Denn das Uebersinnliche ist ihm nichts weiter als der Grund des Sinnlichen, und der Grund steht in unzertrennlicher Verbindung mit dem, was er begründet. In dieser haben wir ihn nach R. zu denken, wenn wir ihn richtig erkennen wollen, mitten in der sinnlichen Welt, als etwas, was die Erscheinung hervorbringen hilft, die sinnliche Empfindung und sinnliche Vorstellung in uns weckt. Wir stimmen ganz mit dem Verf. überein, wenn er solch eine untrennbare Verbindung zwischen dem Uebersinnlichen und Sinnlichen behauptet. Ja wir möchten noch weiter gehen, und diese Verbindung nicht blos als eine ursächliche, sondern als eine ursprüngliche, substanzielle bestimmen. Denn es läßt sich schon von Anfang nichts rein Uebersinnliches denken; schon seinem substanziellen Seyn zufolge muß das Uebersinnliche etwas Materielles als seine Basis und räumliche Daseynsform an sich haben, wie wir das in einer frühern Abhandlung in uns. Zeitschr. ausführlich nachzuweisen gesucht haben (Bd. 46 H. 2).

Mit der Frage nach dem Uebersinnlichen steht die nach dem Uebernatürlichen im Zusammenhang. Das Uebernatürliche setzt der Verf. nächst Gott in die Vernunft, welche die den Zweck des Lebens bestimmende Thätigkeit sey. In den übersinnlichen Gründen — führt R. weiter aus — den selbst nicht sinnlich erscheinenden, aber das sinnliche Erscheinen hervorbringenden, natürlichen Anlagen und Trieben der Dinge haben wir

nichts als Natürliches. Das Uebernatürliche dagegen aber tritt erst da ein, wo über die natürlichen Anlagen und Triebe hinausgegangen und eine Entwicklung erreicht wird, bei welcher sie zur Selbständigkeit gelangen und freie Werke vollbringen, die ihnen zugerechnet werden. Solange es bei den Naturanlagen und Naturtrieben der Dinge bleibt, bleibt es bei ihrer Selbsterhaltung und gelangen sie nicht weiter als dazu, was sie schon ursprünglich waren. Die freie Thätigkeit ist das, was die Vernunft von der Nothwendigkeit der Natur unterscheidet. In der Natur kann der Naturforscher keine Freiheit zulassen; sein Objekt gestattet sie nicht; wenn er aber auf seine Wissenschaft blickt, so muß er gestehen, daß sie nur durch freies Denken zu Stande kommt.

So der Verfasser. Mit Recht setzt er in die freie Vernunftthätigkeit das Uebernatürliche, dasjenige was geistbegabte Wesen von den unbewußten Naturwesen unterscheidet. Damit scheint er nun aber in einen Widerspruch mit der oben von uns angeführten Ansicht desselben zu kommen, nach welcher alle Substanzen, alle wahren Dinge zur freien Entwicklung bestimmt seyn sollen. Er behauptet daher auch jetzt, daß allen weltlichen Wesen die Vernunft als unentwickeltes Vermögen zukomme. Er gesteht jedoch selbst (S. 99), daß die Erfahrung nicht ausreiche, um überall eine Verbindung der Vernunft mit der Natur nachzuweisen. Daß sie der Möglichkeit nach überall vorhanden sey, sey eine Annahme, welche nur aus allgemeinen Grundsätzen folge, aber nicht in der Wirklichkeit sich darthun lasse. Allein uns scheint es bedenklich, eine Theorie der Natur, allgemeine Grundsätze über sie aufzustellen, welchen die gesammte Erfahrung und Beobachtung widerspricht. Wir stimmen gleichfalls mit dem Herrn Verf. überein, wenn er die Naturforscher wegen ihrer Verwerfung der Endursachen tadelt; die zweckmäßige Bildung der Naturorganismen weist unzweifelhaft auf die Herrschaft und Wirksamkeit der zwecksetzenden Vernunft in der Natur hin, aber diese Vernunft ist, wie der Verf. S. 226 selbst auch behauptet, die in der Natur wirksame schöpferische Kraft Gottes. Würden

wir das nicht annehmen, würden wir die Vernunft als eine Qualität der Naturwesen selbst betrachten, so könnten wir die Vernunft auch nicht, ohne in einen neuen Widerspruch uns zu verwickeln, als das Uebernatürliche in der Welt bestimmen.

Auch hier begegnen wir wieder der Hauptfrage, welche die Wissenschaft aller Zeiten, ganz besonders aber der unsrigen bewegt, und über welche ich mich in unserer Zeitschr. bereits in einer Reihe von Artikeln ausgesprochen habe, der Frage nach der Wahrheit des Realismus und des Idealismus. Der reine Realismus (Materialismus) und der reine Idealismus (Spiritualismus) sind darin einverstanden, daß schlechthin alle Substanzen, alle Wesen völlig gleichartig seyen, daß unter ihnen ihrer Wesenheit nach durchaus kein spezifischer Unterschied stattfinde, und die thatsächliche Verschiedenheit, welche wir unter ihnen beobachten, nur auf eine Verschiedenheit ihrer Entwicklungsstufen und der äußern Bedingungen ihres Lebens zurückzuführen sey. Der große Unterschied aber, welcher hierbei zwischen beiden Systemen stattfindet, ist der, daß der reine Realismus den Geist auf das Niveau der Naturwesen herabzuziehen, seine Thätigkeiten als körperliche Wirkungen zu begreifen, der reine Idealismus umgekehrt die Naturwesen zum Niveau des Geisteslebens emporzuziehen strebt, also ihnen rein geistige Eigenschaften und Vermögen, dergleichen die Vernunft und die Freiheit ist, wenigstens in der Form von qualitates occultae zuschreibt (vergl. uns. Zeitschr. B. 46 H. 2). Die edle Geistesrichtung, welche der Herr Verf. in allen seinen Werken kundgiebt, war der Grund, warum er unter der dem Realismus und Idealismus gemeinschaftlichen Voraussetzung der völligen Gleichartigkeit der Dinge nur auf die Seite des letztgenannten Systems treten konnte, und das Paradoxe, was seine Sätze vielfach haben, liegt schließlich in seinem reinen Idealismus oder Spiritualismus. Aber ich glaube und habe schon erinnert, daß die rein idealistische Weltansicht nicht aus allgemeinen Prinzipien der Vernunft sich ergiebt, dergleichen die sind, aus welchen er sie ableiten will. Die psychologische Erkenntniß des Seelenlebens der

Thiere, und des Geisteslebens der Menschen ist über die genannte Frage allein maßgebend; die allgemeine Vernunft verlangt nur die Einheit, nicht die Einerleiheit aller Dinge, und die wahre, konkrete, lebensvolle Einheit schließt die Unterschiede nicht aus, sondern in sich. Welches aber diese Unterschiede seyen, darüber kann nicht die Vernunft für sich, sondern nur die vernunftgemäß, methodisch angestellte Beobachtung uns belehren.

Wenn ich nun auch in den angegebenen Beziehungen von dem Herrn Verf. abweiche, so wiederhole ich doch schließlich meine hohe Achtung der Leistungen desselben, auch der vorliegenden Schrift. Besser: wir werden etwas zu hoch emporgehoben, als zu tief herabgezogen. Jenes wenigstens ist ein wohlthätiges Ferment gegen den letztern, so weit verbreiteten Zug unsrer Zeit. Namentlich die treffende Polemik des Verf. gegen den aller Autorität spottenden und doch nur der niedersten Autorität, der der Sinne, verfallenden Skeptizismus unsrer Tage, seine vortreffliche Abhandlung über die Offenbarung Gottes, deren Realität er unter gebührender Hervorhebung ihrer Allgemeinheit und Fortdauer in allen Zeiten und allen empfänglichen Geistern nachdrücklich geltend macht, seine objektive Würdigung der sog. Wunder, diese und viele andere Expositionen laden von selbst zum eingehenden Studium seines Buches ein.

Wirth.

J. U. Scholten: Geschiedenis des godsdienst en wysbegeerte. Ten gebruche by de academische lessen. (Geschichte der Religion und Philosophie zum Gebrauch bei den academischen Vorlesungen.) Dritte vermehrte und verbesserte Auflage.

Bei Gelegenheit unserer Kritik von Prof. Opzoomer's Buch, De Godsdienst, haben wir einen schwachen Gegner des Supranaturalismus kennen gelernt. Jetzt haben wir mit einem starken Widerstreiter desselben zu thun. — Herr Dr. J. U. Scholten war früher selbst dem Supranaturalismus zugethan. Seit einer Reihe von Jahren aber hat er seine Gelehrsamkeit und seine Dialektik — denen er einen großen Einfluß unter den jüngern Holländischen Theologen verdankt — zur Bekämpfung

genannter Richtung verwendet, und letzterer dadurch einen beträchtlichen Schaden zugefügt. Sein Styl ist durchgehend ruhig und ernsthaft. Scharf in seiner Polemik weiß er sich doch innerhalb der Grenzen der Höflichkeit zu halten. Als Philosoph zeichnet er sich dadurch aus, daß die Leistungen der jüngsten deutschen Philosophie ihm nicht fremd geblieben sind, ja daß er — was bei Theologen kein häufiger Fall ist — die Mühe nicht gescheut hat, von den neueren Ergebnissen der Naturwissenschaft Kenntniß zu nehmen. Diesem Streben verdanken wir von ihm eine interessante Schrift gegen den Materialismus, welche eine große Anzahl Citate enthält, in welchen wir die Namen von Forschern wie Lotze, du Bois Reymond, Czolbe, Ulrici, v. Fichte u. s. w. öfters erwähnt finden. Eine andere, durch philosophische Umsicht ausgezeichnete Arbeit von Dr. Scholten, ist seine Vertheidigung des Determinismus. (De vrye vil. Kritisch ondersoek.) Von den Schwachheiten dieser Schrift abgesehen, ist von derselben besonders in historischer Hinsicht manches zu lernen.

Das Buch, welches den Gegenstand dieser Kritik ausmacht, hat zum Ziel, einen Abriß der Geschichte von Religion und Philosophie zu geben. Auch hier werden wir durch eine große Anzahl von Citaten überrascht. Auch hier vermissen wir nicht eine durchgehend ruhige Darstellungsweise. Auch verräth der Verf. auf manchen Punkten Ansichten, welche wir gern billigen und für geschickt erachten, den Studenten der Theologie eingeprägt zu werden. So z. B. wird in dem Buche auf die Bedeutung der empirischen Forschung ein großes Gewicht gelegt, und mit Beispielen von namhaften Denkern darauf gedrungen, daß der Philosoph die Naturwissenschaften nicht vernachlässigen soll. So wird dem Gefühle das Wort geredet und gegen Spinoza bemerkt, das Leben verliere ohne Gefühl seinen Werth. So wird Kant richtig gelobt, weil er dem Eudämonismus entgegengetreten sey. Wir können also dem Buche in Nebensachen seine Nützlichkeit nicht absprechen. Nur leider finden wir, was

die Hauptsachen bei einer Geschichte der Religion und Philosophie betrifft, an demselben manches zu tadeln.

Die erste Frage, zu welcher uns der Titel des Buches veranlaßt, ist wohl diese: was ist nach dem Verfasser der Unterschied zwischen Religion und Philosophie. Auf diese Frage nun giebt uns der Verf. S. 2 folgende Antwort: „So lange die Vernunft im Menschen nicht genügend entwickelt ist, drückt er den Gedanken an eine Gottheit noch nicht in einem Begriffe aus, sondern in Vorstellungen welche die Einbildung schafft. Dieses ist der Standpunkt der alten Religionen. Nur wenn die Vernunft den Begriff „Gott" versucht auszusprechen, so fängt die Geschichte der Philosophie an."

Diese Erklärung läßt uns allerdings sehr im Dunkeln. Lassen wir die Nebligkeit, welche dem weiten Begriff „Vorstellung," „Einbildung" beim Verfasser anklebt, bei Seite, so würden wir aus dem Angeführten schließen: dem Verf. zufolge sey die Religion der Philosophie vorhergegangen, und habe aufgehört sobald die Philosophie sich erhob! Das hat er aber wohl nicht sagen wollen.

Nicht weiter bringt uns der Abschnitt auf S. 56, welcher die Aufschrift trägt: „Der Charakter der Philosophie," und dieser soll uns die Philosophie im Gegensatz zur Religion schildern. Wir lesen hier nämlich folgendes:

„Während in der Religion das Abhängigkeitsgefühl auftritt in der Gestalt der Vorstellung, stellt die Philosophie sich zur Aufgabe die wissenschaftliche Forschung nach dem Grunde der Dinge, und spricht denselben, nach Maaßgabe der philosophischen Bildung, in einem mehr oder weniger vollkommenen Begriff aus."

Großes Gewicht legt Verf. hier offenbar auf den Gegensatz von „Vorstellung" und „Begriff". Er scheint nicht zu wissen, daß ein Begriff auch eine Vorstellung ist!!

Auch das Verhältniß zwischen Religion und Philosophie ist daraus nicht klar. Meint Verf. etwa, daß Religion nichts anderes als Abhängigkeitsgefühl ist? Würde er denn etwa ein

Pferd, wenn es fühlt, daß es vor dem Wagen gespannt wird, religiös nennen? Es scheint wohl daß der Verf. weder von Religion noch von Philosophie eine klare Vorstellung hat.

Daß Hr. Scholten in der That von der Philosophie, von ihrem Zwecke und ihrem Wesen keine klare Ansicht hat, wird uns aus verschiedenen andern Stellen seines Buches deutlich. In der Vorrede (S. VIII) wird gesagt: „Philosophie ist die Wissenschaft, und diese hält in ihrer Entwicklung gleichen Schritt mit den übrigen Wissenschaften." Philosophie ist demnach die Wissenschaft κατ' ἐχοχήν und eine besondere Wissenschaft, welche von den andern Wissenschaften wohl unterschieden ist. Welches ist nun das Problem dieser Wissenschaft? S. 56 wird das Problem der Philosophie kurz abgemacht. Die Philosophie habe ein doppeltes Object. 1) Das Universum, das Object der Erkenntniß. 2) Der Mensch, das erkennende Subject. Das ist allerdings sehr allgemein! Merkwürdig ist wie Universum und Mensch hier einander gegenübergestellt werden, wie wenn der Mensch nicht zum Universum gehörte! Folgt eine Classification der philosophischen Systeme, welche der Erwähnung allerdings werth ist. Der Philosoph betrachtet das Universum entweder bloß von seiner sinnlich wahrnehmbaren Seite als Materie (Materialismus), oder bloß nach derjenigen Seite, auf welche bloß der Geist gerichtet werden kann, als Geist (Spiritualismus). Aus einem andern Gesichtspunkte betrachtet ist das Universum für die Philosophie entweder das eine (Monismus) oder ein Aggregat des vielen (Atomismus). — (Ist derjenige, welcher das Universum als ein Aggregat betrachtet denn nothwendig ein Atomist?! Ref.) Faßt sie das Universum auf als das Eine, so gelangt sie entweder zum Begriff von einer Einheit, als das im Werden begriffene Eine (Naturalismus), oder zum Begriff von Einheit als das eine Seyn (Idealismus) (es sollte hier auf die Vieldeutigkeit des Wortes „Idealismus" hingewiesen seyn Ref.). Erhebt sich nun, nachdem das Universum als Object der Erkenntniß betrachtet ist, die Frage nach dem Menschen als erkennendem Subject, so ist auch hier das Ergebniß der Forschung

verschieden. Die Philosophie bringt entweder Alles auf sinnliche Wahrnehmung zurück (Sensualismus), oder ebenso ausschließlich auf Denken (Rationalismus), oder was das Uebersinnliche anbetrifft auf das Gefühl als auf ein besonderes Organ oder Erkenntnißvermögen (Gefühlslehre). (Letztere Gruppe ist unlogisch. Bezieht die Gefühlslehre sich bloß auf das Uebersinnliche, so gehört sie nicht mit Sensualismus und Rationalismus in eine Kategorie. Das Verhältniß von „Gefühlslehre" (Mysticismus?) zu den beiden andern Systemen bleibt dunkel. Ref.) Bei der Frage endlich nach dem Verhältniß vom erkennenden Subject zum Universum als dem Object der Erkenntniß (von dieser Frage ist beim Sensualismus, Rationalismus und der „Gefühlslehre" auch die Rede, Ref.), tritt die Philosophie entweder ausschließlich empirisch auf als Handhaberin der sinnlichen Wahrnehmung (Empirismus), oder beschränkt sie das Erkenntnißvermögen bloß subjectiv auf den Menschen (Subjectivismus), oder fällt sie dem Zweifel anheim an der Möglichkeit, durch daß Erkenntnißvermögen zur objectiven Sicherheit zu gelangen (Scepticismus).

Man sieht, daß der Styl sowohl als die Bestimmtheit der Definitionen hier vieles zu wünschen übrig lassen.

Was die Art anbetrifft wie der Verf. die verschiedenen Systeme beschreibt und kritisirt, so können wir uns darüber leider nicht lobend aussprechen. Offenbar sieht der Verf. alles mit theologischen Augen an, so daß auch seine Geschichte der Philosophie mit einer Geschichte der Religion viel Aehnlichkeit hat. Es passirt ihm sehr oft, daß er bei Nebensachen verweilt und die Hauptsachen aus dem Auge verliert. Wir vermissen auch einen gehörigen Parallelismus zwischen der Auseinandersetzung eines Systems und der respectiven Kritik. Daß Verf. versäumt hat seine eigene Kritik der Kritik gehörig zu unterwerfen, werden wir später sehen. Auch fehlt seiner Kritik die nöthige Vielseitigkeit. So finden wir bei Kant wohl eine Auseinandersetzung, aber keine Kritik der Kategorientafel. Gegen Spinoza hebt Verf. hervor, er habe den Dualismus von Geist und Materie „bloß abstract und logisch" aufgehoben, er habe der Erfahrung nicht genügend

Rechnung getragen, er habe das Recht des Gefühles verkannt. Aber von Einwendungen gegen den Pantheismus ist gar nicht die Rede.

Ein Abriß der Geschichte der Philosophie soll sich nicht bloß bestreben kurz zu seyn, sondern in gedrängter Form die Hauptpunkte jener Wissenschaft klar und übersichtlich darzustellen.

Auch hier wäre erwünscht, der Verf. hätte die verschiedenen Partien der Philosophie genau unterschieden, und diese Unterscheidung in seinem Buche ausgeführt, damit der Parallelismus zwischen den behandelten Philosophen deutlich hervorgetreten wäre. Sehr ungenau ist die Kritik von Herbart's Philosophie. Und wenn wir auch der Schwerverständlichkeit der Herbart'schen Schriften Rechnung tragen, so bemerken wir doch, der Verf. hätte lieber, wie er z. B. mit Schopenhauer gethan hat, Herbart ganz übergehen sollen als ihn dergestalt zu mißdeuten! So nennt er z. B. das System von Herbart einen Seitensprung der Philosophie, von welchem sie in die rechte Bahn wieder eingelenkt werden müsse.

Und Herbart, so scheint es, ist der einzige nicht, dem unbillig begegnet wird. Spinoza z. B. wird vorgeworfen, er sey nicht ganz über den Dualismus hinausgekommen. Gründe giebt der Verf. hier nicht an. Nun aber ist es kaum möglich, den Monismus consequenter durchzuführen wie Spinoza gethan hat.

Den absoluten Idealisten Berckeley läßt er behaupten: „das Einzige was hier gewiß ist, ist daß der Mensch durch seine Sinne Eindrücke von außen empfängt.“ Ein sehr dummer Absolut-Idealist wäre Berckeley gewiß, wenn er so von den Sinnen geredet hätte!!

Fragen wir nun nach der philosophischen Ueberzeugung von Herrn Scholten selber, so finden wir, daß auf diesem Punkte eine große Unklarheit herrscht. S. 139 lesen wir: „Der wahre Monismus, der Zweck der Philosophie, welcher die Frucht und das Resultat von durchgesetzter wissenschaftlicher Forschung seyn muß, war für den ermatteten griechischen Geist un-

erreichbar.“ Hier stellt der Verf. den Monismus als das letzte Wort der Philosophie auf. Und auch aus vielen andern Stellen seines Buches geht hervor, daß er sich zum Monismus bekennt*). Und dennoch spricht er S. 396 als seine Ansicht aus, die Naturwissenschaft nehme richtig an, daß das Universum aus Atomen bestehe!!

Dieselbe doppelte Buchführung tritt uns in des Verfassers religiöser Ansicht entgegen. Augustinus wird S. 146 der Vorwurf gemacht, er sey über die dualistische Entgegensetzung von Gott und Welt, Gott und Mensch nicht hinausgekommen. S. 253 lesen wir: Gott ist doch keine Person in demselben Sinne, in welchem zwei endliche Wesen einander gegenüber Personen sind, und in dem Sich-unterscheiden von anderen Personen sich begrenzt wissen; sondern Gott ist die absolute Persönlichkeit, weil Er in geistigem Selbstbewußtseyn nicht bloß das Leben in sich selbst hat, sondern als das Leben von allem Leben auch in dem endlichen Wesen lebt, denkt und thätig ist. S. 325 heißt es: Jenem unchristlichen Dualismus (es ist von der Lehre der Kirche die Rede, Ref.) hat, wie eine richtige Exegese auf theologischem Gebiete, so Hegel auf philosophischem Gebiete ein Ende gemacht; um Geist und Natur, Seele und Leib, Himmel und Erde in höherer Einheit zu vereinigen, und das scheinbar Widersprechende in eine höhere Synthese aufzulösen ... hat er das Seinige gethan zur Würdigung einer Religion, welche zwar nicht auf dem Wege philosophischer Deduction, aber thatsächlich durch die persönliche Erscheinung des Gottmenschen den Zwiespalt zwischen Menschlichem und Göttlichem aufgehoben, in Christo das Himmelsleben dem Bewohner der Erde ermöglicht, und in seiner Gemeinschaft das ewige Leben schon diesseits des Grabes hat anfangen lassen. Das ist Pantheismus. Und merkwürdiger Weise erklärt sich dieser Pantheismus für die Lehre des Christenthums. S. 263 nämlich heißt es: Obgleich das

*) S. 105, 329, 320, 166, 310 f. hier wird Gott das Allbewußtseyn genannt, 252, 263, 57, 11 ff., 379.

Christenthum, dadurch daß es sowohl die Immanenz als die Transscendenz Gottes anerkennt, nicht weniger wie Fichte den Begriff einer von der Welt isolirten Gottheit bei Seite stellt, so erkennt es dennoch in Gott Selbstbewußtseyn oder Persönlichkeit an, ohne damit, wie Fichte meinte, ein Seyn für sich gegenüber Anderm Gott zuzuschreiben. Ein Bauernknabe würde meinen, daß mit dieser Leugnung des für sich gegenüber Anderm Seyns Gottes nicht bloß das Christenthum, sondern alles Beten, aller Cultus, kurz alle Religion zu Boden fällt. Würde vielleicht der Bauernknabe weiser seyn, als der Theologie Professor? Seyen wir übrigens gegen Herrn Scholten nicht zu strenge. Es ist selbstverständlich, daß ein Professor der Theologie, seine Ueberzeugung sey wie sie wolle, leicht in die Versuchung geräth seinen Schriften einen theistischen Anstrich zu geben. Vielleicht auch daß frühere Ansichten und Erinnerungen es ihm erschweren, sich vom Theismus loszureißen. Wie wenig sich der Pantheismus mit Ehren trägt, sehen wir aus S. 147, wo es als eine Forderung der Religion hingestellt wird, „daß auch von des Menschen innerlichem Glaubensleben, von seinem Wollen und Wirken, Gott die Ehre zukommt." Verf. hätte statt Ehre auf seinem Standpunkte sagen können Schmach, nicht bloß die Ehre, sondern auch die Schande.

Gegenüber diesen Aeußerungen werden wir sonderbar überrascht, wenn S. 277 Schelling gepriesen wird, weil er durch den Pantheismus nur dem wahren Theismus zustrebt, und wenn S. 327 von J. H. v. Fichte, Chalybaeus und Ulrici behauptet wird, daß sie dem wahren Theismus zustreben. Dieses Lob aus dem Munde von Prof. Scholten werden genannte Denker sehr wahrscheinlich sich verbitten.

Zur Annahme eines persönlichen Schöpfers beruft Verf. sich auf den Causalbegriff. „Die Methode, welche aus dem Daseyn der Erscheinungen auf das Seyn einer höchsten Ursache, und aus dem Seyn der Erscheinungen auf das Daseyn dieser Ursache schließt, ist der einzige mögliche Weg zur Erkenntniß, daß das Universum, die natürliche und sittliche

Welt, die Offenbarung ist eines einzelnen intelligenten und geistigen höchsten Wesens, nur daß dieses Wesen gedacht werden muß, nicht als eine vor und seit der Schöpfung wirkungslose Gottheit oder als ein Deus ex machina jenseit oder außerhalb der Welt, sondern als der lebende ewig thätige Gott, der die Kraft von aller Kraft, das Leben von allem Leben, das Denken in allem Denkenden ist (224 ff.). Diese Erklärung ist u. E. nicht ganz befriedigend. 1) Haben wir gegen das Wort „schließt" Bedenken. Denn bei Schließen denkt man an Syllogismen. Nun kennen wir keine Reihe von Syllogismen, welche stricte zur Annahme eines persönlichen Schöpfers führte.

2) Ist die Methode darum unbefriedigend, weil wir von den Erscheinungen nur einen sehr kleinen Theil kennen, und dieser Theil selbstverständlich nicht genügt, um das Daseyn der Ursache des „Universums" daraus zu schließen.

3) Würde die Methode den Deismus — den Verf. entschieden verwirft — nicht ausschließen. Denn angenommen, daß die Erscheinungen durch ihre Zweckmäßigkeit uns zwängen einen Gott anzunehmen, so würden sie doch unentschieden lassen, ob dieser Gott bei jeder Begebenheit unmittelbar thätig ist, oder das Universum einmal so eingerichtet hat, daß es nunmehr von selbst abläuft.

Kurz wenn der Verf. auf diese Methode die Religion basirt, so müssen wir schließen, daß der Prof. der Theologie weit davon entfernt ist, eine feste religiöse Ueberzeugung zu haben. Und wenn er dem Gefühlsphilosophen (S. 293) sagt, daß seine religiösen Ideen vielleicht nichts anderes sind als Vorstellungen, welche einer früheren Weltanschauung und Metaphysik entnommen, sich durch Gewohnheit und Tradition im menschlichen Geist festgesetzt haben, so können wir ihm dasselbe sagen.

Ganz willkürlich ist u. E. die Behauptung des Verf., daß dem Universum nur eine Idee zu Grunde liegt. Warum sollten nicht zwei, ja eine große Anzahl Ideen dem Universum zu Grunde liegen können? Auch in Bezug auf die persönliche Unsterblichkeit scheint der Verf. nicht zu einer klaren und festen Ueber-

zeugung gekommen zu seyn. Auch in Beziehung auf das Verhältniß von Leib zu Seele bekennt er sich zum Monismus. Namentlich von einer Seele, die unabhängig vom Leibe bestehen soll, will er nichts wissen. Auch widerstreite die Art, wie Leibnitz den Zusammenhang von Leib und Seele erklärt, der Einheit vom Wesen des Menschen, und seine Vorstellung, daß die Seele eine auf sich selbst und unabhängig vom Körper bestehende Monade sey, sey nicht weniger unvollkommen wie die Lehre von Cartesius über diesen Gegenstand (S. 198).

Merkwürdig ist die Stelle S. 179: „.... die Unsterblichkeit ist keine Unsterblichkeit der Seele, das ist von einem der zwei mechanisch zusammengefügten Theilen des Menschen, sondern von dem Wesen des Menschen, das beim Wegfallen der Form, in welcher es sich hat auf Erden geoffenbart und thätig ist, sich selbst einen edleren Organismus bildet, dessen künftige Bildung schon im heutigen Daseyn des Menschen ihren Grund hat." Also keine Unsterblichkeit der Seele, aber eine Unsterblichkeit des Wesens des Menschen. Was versteht aber der Verf. unter diesem Wesen des Menschen? Seiner Beschreibung nach stimmt dieses „Wesen" ziemlich wohl überein mit demjenigen was Andere unter dem Worte „Seele" zu verstehen pflegen.

S. 200 wird Wolff der Vorwurf gemacht, daß nach ihm die Psychologie, immer noch von der Physiologie getrennt, die Seele betrachtet als eine selbstbewußte, untheilbare, und deshalb unvergängliche Substanz .... Der Verf. scheint also die Psychologie mit der Physiologie vereinigen zu wollen, wünscht er vielleicht die Psychologie als Wissenschaft aufzuheben? Wir bemerken hier, daß es dem Verf. nicht gelungen ist, von den Machtsprüchen, gegen welche er in der Vorrede warnt, sich frei zu halten. Ich werde einzelne Beispiele anführen.

S. 9 Auf der höchsten Stufe der religiösen Entwicklung paart sich in der Religion das meist völlige Abhängigkeitsgefühl (heißt wahrscheinlich: das Gefühl der meist völligen Abhängigkeit, Ref.) mit dem stärksten Bewußtseyn von persönlicher Selbst-

ständigkeit. Das klingt wie wenn der Verf. die Religion verspotten wollte. Ich würde meinen, daß das Gefühl von völliger Abhängigkeit und das stärkste Bewußtseyn von persönlicher Selbstständigkeit einander etwa wie völlige Kälte und stärkste Hitze gegenüberstehen. (Vergl. hier auch S. 49.)

S. 5. „Die wahre Religion, vorbereitet unter Israel, ist die Christliche, in welcher der Mensch, sich seiner Einheit mit Gott bewußt geworden, durch das Göttliche als eine innerliche Lebensmacht beherrscht, selbstthätig und frei ist in der vollkommensten Abhängigkeit von Gott." Das klingt allerdings sehr erhaben! Aber .....

S. 315 wird gesagt, es sey die Aufgabe des menschlichen Denkens, „aus dem Bestehenden a posteriori kennen zu lernen, was a priori wahr ist." Das ist baarer Unsinn! Der Ausdruck a priori deutet im Sprachgebrauch eine Art des Erkennens, und keine Art des Wahrseyns an. Die Worte „was a priori wahr ist", haben also keinen Sinn. Und dann das „aus dem Bestehenden kennen lernen was wahr ist!" Es versteht sich wohl von selbst, daß man es aus dem Nicht-Bestehenden nicht lernen wird. Meint der Verf. vielleicht „aus dem Gegebenen?" Einen andern Machtspruch finden wir S. 47. Hier lesen wir nämlich: „Der Prophet, über den gesetzlichen Standpunkt und den äußerlichen Ceremoniendienst sich erhebend, setzt in die Sittlichkeit das wahre Wesen der Religion (Jes. 1, 11—18; Jer. 7, 21—23), aber erkennt zugleich bei dem tiefsten Gefühl der Abhängigkeit von Gott, in der Selbstständigkeit und Spontaneität (sic!) des religiösen und sittlichen Lebens die unwiderstehliche Macht des göttlichen Geistes, durch welche das höchste Wesen, obgleich von der Welt unterschieden und im Himmel thronend, zum Frommen in die engste und innigste Verbindung sich stellt." Welche Vorstellung muß man sich nach dieser Erklärung von einem Propheten wohl machen?

Die religiösen Begriffe des Verf. sind sehr unklar, auch in ethischer Umsicht läßt seine Ueberzeugung viel zu wünschen übrig.

Kant's moralischen Beweis für das Daseyn Gottes sucht

der Verf. zu entkräften durch die Bemerkung, daß „die Tugend immer ihren Lohn mit sich bringe" (S 249). Ist Hr. Scholten wirklich dieser Ansicht? Und wenn Jemand ihm großmüthig das Leben rettete, würde er dann, anstatt diesen reichlich zu belohnen, ruhig sagen: Lieber Mann erwarte von mir keinen Dank: Du hast doch deinen Lohn ja schon in deiner Tugend!

S. 24. Auch auf ethischem Gebiete fragt die Wissenschaft nach Wahrheit, aber entscheidet sie nicht, wie Kant behauptet, über Gut und Böse a priori, sondern fragt, mit Rücksicht auf des Menschen Anlage und Bestimmung, nach der Beziehung in welcher der Mensch zur Menschheit, das Individuum zum Geschlechte stehen soll (sic!), um die auf diesem Wege erkannte sittliche Weltordnung, von jedem zeitlichen Nutzen oder Vortheil abgesehen, im Leben zu verwirklichen." Welche klare Bestimmung vom Ziele der Ethik!! „Die Begriffe von Schuld, Zurechnung und Strafe .... sind gar nicht rein anthropologisch, sondern setzen den Begriff eines Gottes voraus, der als Richter Schuld einfordert, Strafe erfordert und auflegt zur Genugthuung seiner beleidigten Majestät, und folglich Sünden zurechnet" (S. 389). Die Begriffe von Strafe, Schuld und Zurechnung nicht rein anthropologisch? Was nennt denn der Verf. wohl rein anthropologisch seyn? Wir meinen daß diese Begriffe nicht einem Gottesbegriffe entnommen seyen, sondern zur Entstehung der Gottesidee mitgewirkt haben. Auch setzen diese Begriffe keinen Gott, sondern bloß eine sittliche Weltordnung voraus. Nach einer andern Stelle ist der Verf. der Ansicht, daß Gott der Welt ihre Sünde nicht zurechnet, aber .. den Schmerz der Sünde zur Heilung und Besserung stehen läßt. Ist das auch Lehre des Christenthums?

S. 391 steht: „Der noch thierische Mensch sündigt, d. i. er handelt unbewußt wider die wahre und volle Idee des Menschen." Unbewußt sündigen! Das ist aber wider den gesunden Menschenverstand. Denn Sünde setzt Verantwortlichkeit und also Bewußtseyn voraus. Sonst könnte ein Blödsinniger und Neugeborner auch sündigen. Ebenso falsch ist die Stelle S. 292.

„Die Sünde ist keine Macht, welche gegen das Gute ankämpft, sondern eine Unmacht das Gute zu verwirklichen.“ ..... Unmacht an sich ist noch keine Sünde. Sünde ist gerade da wo man kann aber nicht will.

Die letzten 100 Seiten des Buches verdienen insbesondere unsere Aufmerksamkeit. Denn darin werden: die neue Atomistik, die dynamische Atomistik, der Materialismus, Teleologie, Indeterminismus auseinandergesetzt und beurtheilt. Hier treten die eignen Ansichten des Verf. deutlicher hervor. Wir werden daher bei diesem Theil noch etwas verweilen.

Was zunächst die Atomistik betrifft, so unterscheidet Verf. „die neuere Atomistik“ und die „dynamische Atomistik“, eine Unterscheidung, welche etwas sonderbar klingt. — Unter „neuer Atomistik“ scheint er die gewöhnliche physikalische Atomistik zu verstehen. Unter diesem Titel giebt er einige Argumente für die Atomistik an, deren er mehrere hätte anführen können. Freilich unter der Literatur, welche er citirt, vermissen wir Fechner's Buch über die Atomenlehre. Die Kritik dieser Atomistik enthält sonderbare Behauptungen. So z. B. heißt es S. 344: „Die Hypothese des Vacuum*) ist ein Widerspruch der sich selbst aufhebt. Das Vacuum ist entweder etwas Reelles oder nicht. Ist es etwas Reelles, so hört es damit auf leer zu seyn, denn wo etwas ist da ist keine Leere. Folglich ist das Leere, d. i. der Raum ohne Inhalt gedacht, eine bloße Abstraction, also nichts. Folglich (??), sagt man, daß das eine Atom vom Anderen durch ein Vacuum getrennt ist, so sagt man, daß diese Atome durch nichts getrennt sind, und also daß sie ein Continuum machen. Das Vacuum ist = Nichts, und es wäre ungereimt dem Nicht-seyn eine Existenz zuzuschreiben.“

Wie kann ein scharfsinniger Mann solch eine Rede gegen die Atomistik führen!! Weiter beruft er sich zur Widerlegung der physikalischen Atomistik auf das Sophisma von den Eleaten,

*) D. h. des Abstandes zwischen den Atomen.

nach welchem die Bewegung unmöglich seyn soll. Uebrigens wird hier richtig auf die Ungereimtheit der Activ-Distanz hingewiesen und behauptet, daß die Erscheinungen die Annahme einer Leere zwischen den Atomen nicht nothwendig machen.

Der Abschnitt über die dynamische Atomistik wird mit folgenden Worten eingeleitet: „Daß die heutige Naturwissenschaft, ungeachtet obiger Bedenken, auf Grund des Daseyns der Atome, das Vacuum, in welchem sie sich bewegen, postulirt, ist zu erklären: 1) Daraus, daß der Raum als solcher noch immer von Einzelnen als etwas wirkliches angesehen wird. Wo ein Atom nicht ist, so wird gemeint, da wird eine Stelle und also ein Leeres angenommen, in welchem es sich bewegt, und diesem Leeren schreibt die Einbildungskraft das Daseyn zu. 2) Dadurch, daß die Atome wie räumliche Stofftheile angesehen werden, woraus wieder hervorgeht, daß diese Theile, wenn sie selbstständig bestehen, vorgestellt werden nicht als einander berührend, sondern als durch ein Vacuum getrennt" (S. 348). Diese Erklärung scheint mir nicht bloß unklar, sondern soweit sie klar ist entschieden falsch zu seyn. Ueberhaupt ist die ganze Darstellung des Dynamismus hier so unklar, daß wir darauf nicht weiter eingehen werden. Es ist gewiß leichter, viele Bücher zu erwähnen, als sie gründlich zu studiren. Nun folgt der Materialismus. Die Widerlegung desselben ist nicht ganz entscheidend. Die Mehrzahl der Argumente stützen sich auf die Thatsache, daß es dem Materialismus nicht gelungen ist, gewisse Thatsachen zu erklären. Dieses Argumentum ex ignorantia ist selbstverständlich höchst unbedeutend. Denn wer kann wissen, was noch einmal erklärt werden wird. Warum wirft Verf. dem Materialisten nicht die Frechheit vor, sich dogmatisch auszusprechen über ein System, das er unmöglich beweisen kann, und zu entscheiden über Fragpunkte, die in der Wissenschaft wenigstens nicht ausgemacht sind. Mit Vergnügen versichern wir, daß der Verf. auch die Einheit und Identität des Bewußtseyns gegen den Materialismus anführt. Somit begeht der Verf. bei seiner Polemik die Inconsequenz, einestheils zu behaupten (S. 364), daß die Wis-

senschaft „richtig" die Lebenskraft leugnet, und dennoch sich gegen den Materialismus (S. 320) auf eine unsichtbare Lebensmacht, die in Verbindung mit physischen und chemischen Kräften im Ei die Flügel des Vogels „präformirt", und auf „eine höhere Kraft als die organische beruft, ja daß er (S. 371. 372. 374) sogar die Vitalisten in Schutz nimmt. Wir bemerken noch, daß der Verf. (S. 384) unter die Eigenschaften des Materialismus auch Leugnung der „sittlichen Freiheit" — Verf. nimmt diesen Ausdruck im deterministischen Sinne — rechnet. Es haben vielleicht einzelne Materialisten diese Freiheit geleugnet. Es ist aber nicht richtig zu sagen, daß der Materialismus als System sich mit Anerkennung von Sittlichkeit und sittlicher Freiheit nicht verträgt. Sonst würde man auch sagen müssen, daß der Determinismus die genannten Begriffe aufhebt. Der Materialismus ist bloß eine besondere Erklärungsart, keine Leugnung der Erscheinungen. Verf. sagt also auch unrichtig (S. 391): „Mit der Anerkennung der sittlichen Freiheit fällt der Materialismus."

Die Vertheidigung der Teleologie ist auch nicht stark. Verf. sagt wohl apodictisch: „jedes organische Wesen ist in seinem erwachsenen Zustande ein Zweck, zu deren Erreichung der ganze Entwicklungsprozeß von der ersten Werdung aus gerichtet ist." Aber hier ist die Frage offenbar umgangen. Daß der Entwicklungsprozeß darauf gerichtet ist, weiß jedermann. Denn sonst wäre der Organismus nicht entstanden. Aber damit ist noch gar nicht erwiesen, daß der „Zweck" stattfindet. Die Bemerkung an sich beweist bloß, daß der Organismus existirt, nicht daß er Zweck ist.

Was heißt es, der Organismus ist Zweck? Nichts anders als: ein denkender Schöpfer hat ihn mit Absicht hervorgebracht. Die Teleologie also steht und fällt mit der Annahme eines Gottes. Man muß also mit der Existenz Gottes anfangen. Die Existenz Gottes durch Teleologie beweisen zu wollen, wäre eine Kreisrede. Denn Teleologie setzt den Glauben an einen Schöpfer schon voraus. Und wenn er redet von einer Einheit und Planmäßigkeit, auf Grund welcher Cuvier aus einem

Knochen ein ganzes Gerippe construirte, und Leverrier Neptun entdeckte ehe der Planet gesehen war, und der Prophet in der Gegenwart den Keim der Zukunft sieht, so könnte man dem erwiedern, daß diese Facta sich auch aus blinden Gesetzen erklären ließen. Die Vergleichung der Natur mit einem Buche, von welchem man nicht annimmt, daß es durch Zufall aus zusammengewürfelten Buchstaben entstanden ist (S. 382), trifft wohl beinahe, aber nicht ganz zu. Denn von Büchern kann man das Entstehen genau verfolgen, vom Universum aber nicht. Um zu entscheiden, ob die Einrichtung der Organismen ein Beweis von Zweck ist, müßten wir zuerst die Absicht der schaffenden Kraft kennen, und danach bestimmen, ob diese Absicht verwirklicht ist. Nun kennen wir aber diese Absicht nicht. Ja wenn wir z. B. sehen, daß ein Prozeß auf das Entstehen eines Esels hinausläuft, so wissen wir nicht einmal, ob nicht die schaffende Kraft die Absicht hatte, ein anderes Thier zu machen, und der Esel als ein verunglückter Versuch betrachtet werden muß.

Rein durch Wissenschaft findet man das Alles nicht. Es muß Bewunderung hinzutreten. Erst dann erhebt sich der Geist auf den Flügeln der Phantasie zur Idee eines persönlichen Schöpfers, einer zweckmäßigen Natur.

Der Abschnitt: „Sittliche Freiheit und Sünde," soll den Indeterminismus widerlegen. Die Argumente, welche der Verf. für den Determinismus anführt, sind wohl der Aufmerksamkeit werth. Ueberhaupt ist dieser Theil nicht das Schlechteste des Buches. Das Hauptargument aber, das der Statistik nämlich, hat sich nicht erwiesen.

Der Abschnitt: „Leib und Seele" (S. 394), sucht den Dualismus in Bezug auf Leib und Seele zu widerlegen, redet aber dennoch von einer „Lebensdynamide" (S. 397) und von einem „unsterblichen Wesen" des Menschen, welches nach dem Tode des Körpers fortlebe!

S. 397. Werden die Gründe für die Unsterblichkeit angegeben. Der Verf. bringt es aber hier nicht weiter, als bis zu Wahrscheinlichkeitsschlüssen:

1) Das Sittengesetz fordert vom Menschen bisweilen Opfer seines Lebens. Nun wäre es ungereimt anzunehmen, daß das Sittengesetz je Selbstvernichtung fordern werde. Folglich ist der Tod keine Vernichtung.

2) Das Thier kann hier auf Erden seinen Entwicklungsgang vollenden, der Mensch aber nicht. Nun ist es ungereimt, daß unter allen Geschöpfen die Natur dem Menschen die Gelegenheit sich zu vervollkommnen vorenthalten haben sollte. Wir werden also zur Annahme geführt, daß die Natur dem Menschen diese Gelegenheit nach seinem Tode geben wird.

3) Ist der „moralische Beweis" von Kant in einer andern Form. Die Tugend geht nicht immer mit einem entsprechenden Grade von Seligkeit gepaart. Deßhalb muß nach dem Tode Ausgleichung stattfinden. Wie stimmt das mit des Verf. früherer Behauptung, daß die Tugend ihren Lohn immer in sich selber trage?

4) Wird mit vielen Worten gesagt, daß der Mensch, weil er im Widerstreite mit den Thieren, „Ich" d. i. „Person" ist, unsterblich sey.

Wollten wir diese Gründe nun derselben strengen Kritik unterwerfen, wie der Verf. die „Beweise" Kants, so würde wahrscheinlich nicht viel davon übrig bleiben.

S. 403 wird der Glaube an Unsterblichkeit als der Besitz des Frommen dargestellt. Der „sinnliche Mensch" ist auch unsterblich, „begreift aber die Wahrheit seiner Unsterblichkeit nicht." Der Fromme aber hat in seiner eignen sittlichen Natur, „oder um mit Paulus zu reden, in dem h. Geiste der in ihm wohnt," eine Garantie seiner Unsterblichkeit.

S. 407 verwirft der Verf. den Autoritätsglauben, und hebt eine „philosophische Wissenschaft" und eine „reine Erkenntniß" des Christenthums als Heilmittel gegen den Materialismus hervor.

S. 409 soll die Antwort auf die Frage: „was ist Philosophie?" gegeben werden?" Auch hier wird uns der Zweck der Philosophie nicht klar. Denn viel weiter kommen wir nicht

durch eine Stelle wie diese: „Philosophie ist Wissenschaft, und Wissenschaft ist nichts anderes als das Wirkliche zu begreifen. In diesem Sinne muß die menschliche Erkenntniß auf jedem Gebiete philosophisch seyn. In Gegenüberstellung zu den besonderen Wissenschaften, ist es die Aufgabe der Philosophie, alles was die Erfahrung liefert d. h. das Universum, insofern es uns bekannt ist, in seinem Zusammenhange zu verklären. Das Universum nun bietet dem Anschauer (sic!) zwei Seiten dar, eine sichtbare und eine unsichtbare (!!!) Welt." Also eine sichtbar-unsichtbare Welt! „Die Erkenntniß also des Universums, das objective (?) Verhältniß von demjenigen was man Geist und Stoff nennt, des Allgemeinen und Besondern, wie des Menschen als erkennenden Subjects in beiden, das ist die Aufgabe der Philosophie."

„Ohne empirische Forschung keine Wissenschaft, ohne Physik, Anthropologie und Geschichte keine Metaphysik, ohne Erkenntniß der Erscheinungen der sichtbaren und unsichtbaren Welt keine Erkenntniß ihres letzten Grundes i. e. Gottes. Also keine Metaphysik, welche nicht das Ergebniß ist von der möglichst vielseitigen empirischen Erkenntniß und darauf gebauter philosophischer Speculation." Also keine Metaphysik! Denn möglichst vielseitige empirische Erkenntniß, das geht in's Unendliche! (Ref.)

Das Buch schließt mit einer Betrachtung über das Verhältniß von Philosophie und Christenthum. Christenthum und Philosophie reichen einander freundlich die Hand, wenn nur die christliche Religion keine Religion der Auctorität, sondern der Freiheit ist, und man aufhört Christenthum mit kirchlicher Tradition zu confundiren. Uebrigens ist dieser Abschnitt etwas räthselhaft, weil der Verf. theologische Ausdrücke wie „Offenbarung, Heiligkeit" u. dgl. gebraucht, ohne anzugeben, in welchem Sinne er sie versteht.

Wollten wir absichtlich an dem Buche noch mehrere Fehler suchen, es wäre uns wahrscheinlich nicht sehr schwer, deren zu finden. Wir haben aber schon genug daran, unser Urtheil über das Buch kurz zu formuliren. Ich kann demselben weder für die Wissenschaft noch für mein Vaterland eine hohe Bedeutung beilegen. Das größeste Verdienst desselben ist, daß es meine Landsleute auf eine große Anzahl fremder Schriften aufmerksam gemacht hat, welche ohnedem bei uns vielleicht ganz unbekannt geblieben seyn würden. Das Bemühen, die Schriften der neuesten Deutschen Denker zu erwähnen, ist bei einem Holländischen Fachphilosophen etwas Seltenes, und verdient daher Anerkennung. Viele Leute ziehen es vor, die neuern Philosophen zu ignoriren, und dafür ihre eigne Oberflächlichkeit auszugeben.

Schließlich widerhole ich den Rath, welchen ich unsern

Professoren der Philosophie schon früher gegeben habe, daß sie nicht bloß die Schriften der heutigen Denker erwähnen und höchstens unvollkommene Auszüge daraus machen, sondern die besten daraus in klarem Holländischen Styl übersetzen und durch den Einfluß ihres Namens Eingang verschaffen *).

Berichtigungen.

Im Aufsatz: Ueber eine philosoph. Propädeutik aus der Schule der Neuplatoniker 1. Hälfte, Bd. 52 Heft 2, ist Folgendes zu verbessern:

S. 231 Zeile 11 statt: 2 Ausgaben lies: 2te Ausgabe.
„ 235 „ 20 „ Ceuzer lies: Creuzer.
„ 235 „ 23 „ geschlossen lies: geflossen.
„ 236 in der Uebersicht der Fragmente der ὑπομνήματα bedeutet die römische Ziffer vor dem — das erläuternde Buch des Plotin; die Ziffern nach dem — die Paragraphen in der Schrift des Porphyrius.
statt: V, HI lies: V, III
„ XLH lies: XLII.
„ 242 Zeile 25 statt: in der Behinderung lies: eine Verringerung.
„ 243 „ 27 „ die Verbindung lies: ihre Unvollkommenheit.
„ 244 „ 10 „ nun lies: nur.

Band 53 Heft 1.

„ 124 „ 26 „ hinfällige lies: sinnliche.
„ 125 „ 26 hinter Naturen füge hinzu die Kräfte.
„ 127 „ 1 statt: vorligenden lies: vorliegenden.
„ 128 „ 14 „ dürfe lies: darf.
„ 128 „ 34 „ παραθέτις lies: παράθεσις.
„ 130 „ 28 „ Unkörperlich lies: Unkörperliche.
„ 134 „ 11 „ der Zahl 6 lies: den Buchstaben b).
„ 136 „ 34 „ erliegt lies: erlügt.
Gelegentlich sey verbessert: Neu-Platonische Stud. V S. 51 Zeile 14 statt: ein Aufgeben lies: eine Daran- und Hingabe.

Herr J. J. Müller bittet uns nachträglich, zu bemerken, daß seine Abhandlung „über die Entstehung der Gesichswahrnehmungen" schon im April v. J. geschrieben ist. Red.

*) Dr. A. Reville, evang. Pastor zu Rotterdam, hat das vorliegende Buch für eine theologische Zeitschrift in's Französische übersetzt. — Wir würdigen das Streben von Dr. R., um seine Landsleute auf die Höhe der Philosophie zu bringen. Die Wahl seiner Mittel dazu scheint aber allerdings traurig zu seyn. Hätte er zur Uebersetzung einer philosophischen Schrift einen Fachkenner um Rath gefragt, so würde dieser ihm wohl etwas besseres dazu empfohlen haben. Jedenfalls hoffen wir daß Dr. R. genügende Wahrheitsliebe besitzt, um den Nachtheil, welchen er durch genannte Uebersetzung in Frankreich gestiftet haben sollte, aufzuheben. Oder ist es etwa in Frankreich so, daß ein dergleichen Buch heute gelesen und morgen schon vergessen ist?

Druck von Ed. Heynemann in Halle.

Dürfen die „Regeln für die Leitung des Geistes" als gültige Quelle bei der Darstellung Cartesianischer Philosophie und Methode gebraucht werden?

Von

Prof. Dr. Baumann.

Cousin hat im 11ten Bande seiner Ausgabe der Oeuvres de Descartes die Regeln für die Leitung des Geistes aus den Opera posthuma Cartesii, Amsterdam 1701, abgedruckt und sich gerühmt, dieses bewundernswürdige Denkmal, welches allen Geschichtschreibern der Philosophie entgangen sey, der Beachtung der Welt wieder zugeführt zu haben. Es ist dabei dem französischen Herausgeber und Uebersetzer nicht entgangen, daß sich mancherlei äußere Zweifel gegen die Aechtheit regen könnten. Die erste Ausgabe ist erfolgt 50 Jahre nach dem Tode Descartes'. Warum hat Clerselier, der es übernommen hatte, die Papiere Dascartes' zu ordnen, und der so Manches veröffentlicht hat, die Schrift nicht publicirt oder mindestens irgendwo erwähnt, wenn er sie unter den Papieren Descartes' fand, die ihm der französische Gesandte übermittelte? Der holländische Herausgeber citirt als Gewährsmann für die Aechtheit Baillet, welcher sagt, das Werk sey Clerselier entgangen, dann eine kurze Analyse desselben giebt und mit Bezug darauf, daß die Schrift unvollständig ist, bemerkt, mit dem Verluste des Verfassers habe man die ganze letzte Hälfe des Werkes und die Hälfte des 2ten Theils eingebüßt. Dies waren die äußeren Zeugnisse für die Aechtheit der Publication. Zu ihnen ist durch Foucher de Careil, Oeuvres inédites de Descartes, Paris 1859 préface, das Zeugniß von Leibnitz hinzugetreten, der, wie der Graf wahrscheinlich macht, die Abschrift derselben, die sich in Hannover findet, bei Clerselier selbst genommen hat. Bei dem Stand der äußeren Zeugnisse zur Zeit der Ausgabe Cousin's

hing die Entscheidung über Aechtheit oder Unächtheit der Schrift hauptsächlich von den innern Gründen ab; Cousin versichert, ihre Aechtheit sey so wenig zweifelhaft als die der Medicationen, und die Hand Descartes' sey jeder Linie eingeprägt. Dieser Zuversicht der Behauptung, der ein Blick in die Schrift selbst günstig zu seyn scheint, ist es wohl zuzuschreiben, daß auch in Deutschland die Schrift ohne Weiteres als Quelle für die Erkenntniß Descartischer Philosophie aufgeführt und benutzt worden ist. In dem neuesten Ritterschen kleineren Werke scheint mir die allgemeine Charakterisirung des Descartischen Philosophirens ganz auf dem aus den Regeln empfangenen Eindrucke zu beruhen. Kuno Fischer in der zweiten Ausgabe seiner Geschichte der neueren Philosophie äußert zwar S. 284 u. 300 Anm. die Vermuthung, die Regeln möchten vor der Methode geschrieben seyn, aber er stellt sie der Methode gleich, und schöpft seine Darstellung der Methodologie des Systems sogar hauptsächlich aus den Regeln. Es wird sich daher wohl der Mühe verlohnen kurz den Beweis zu führen, daß die Regeln für eine solche Quelle nicht gelten dürfen; denn ich behaupte: die Schrift ist, so viel Descartisches sie enthält, in ganz wesentlichen Punkten nicht im Einklang mit der Lehre und Auffassung, wie sie bei Descartes vom Erscheinen der Methode an bis auf die Bemerkungen zu den Prinzipien, die Foucher de Careil mitgetheilt hat, in allen Werken gleichmäßig erscheint, und ich beweise dies, wie folgt:

1) Die Methode der „Regeln" und die der Schriften von der „Methode" an ist eine andere. Die Regeln behaupten: Geometrie und Arithmetik sind unter den vorhandenen Wissenschaften die einzigen, welche gänzlich frei sind von Irrthum und Ungewißheit, S. 207 Cousin. Dies kommt daher, weil ihr Gegenstand so klar und einfach ist, daß sie nicht nöthig haben, Etwas vorauszusetzen, was die Erfahrung zweifelhaft machen könnte, und dann daher, daß sie alle beide in einer Verkettung von Folgerungen sich bewegen, welche die Vernunft von einander ableitet, 208; daraus folgt, daß jeder, der den Weg zur Wahr-

heit sucht, sich mit keinem Gegenstande beschäftigen darf, von dem er keine Erkenntniß haben kann, welche der Gewißheit der arithmetischen und geometrischen Beweise gleich ist, 209. Es giebt zwei Wege des Wissens, Intuition und Deduction; unter Intuition wird verstanden nicht das wechselnde Zeugniß der Sinne noch das trügerische Urtheil der natürlicherweise ungeordneten Einbildungskraft, sondern die Vorstellung eines aufmerkenden Geistes, die so deutlich und klar ist, daß ihm kein Zweifel über das bleibt, was er begreift, oder was auf das Nämliche herauskommt, die einleuchtende Vorstellung eines gesunden und aufmerksamen Geistes, die entspringt bloß aus dem Licht der Vernunft und, weil einfacher, auch sicherer ist als selbst die Deduction, die indeß von dem Menschen wohl gemacht werden muß. So erkennt jeder intuitiv, daß er existirt, daß er denkt, daß ein Dreieck von drei Linien begrenzt ist, daß ein Globus keine Fläche ist und vieles Andere, in größerer Anzahl als man gemeinhin denkt, weil man zu vornehm ist, auf so leichte Dinge zu achten, 212; der Verfasser möchte daher auch der Algebra, die ihm durch Ziffern und Zahlen verwirrt scheint, die Klarheit und Leichtigkeit geben, welche sich nach ihm in der wahren Mathematik finden muß. Diese Gedanken haben ihn von dem Specialstudium der Arithmetik und Geometrie abgeführt, um ihn zur Erforschung einer mathematischen Wissenschaft im Allgemeinen aufzufordern; er hat sich zunächst gefragt, was man genau unter dem Wort mathematisch verstehe, und warum man Arithmetik und Geometrie allein und nicht auch Astronomie, Musik, Optik, Mechanik und so viele andere Wissenschaften als Theile derselben zählt, 222. Er findet, alle Wissenschaften, welche die Erforschung von Ordnung und Maß zum Zweck haben, haben eine Beziehung zur Mathematik, es macht wenig Unterschied, ob es Zahlen, Figuren, Steine, Töne oder irgend ein anderer Gegenstand ist, bei dem man das Maß sucht, 223. Diese allgemeine mathematische Wissenschaft hat der Verfasser, so viel er konnte, bis dahin gepflegt, so daß er glaubt, sich in Zukunft höheren Wissenschaften widmen zu können, ohne fürchten

zu müssen, daß seine Bemühungen voreilig seyen, 224. In diesem Sinne, heißt es S. 298 noch insbesondere von einem nun kommenden Theil der Methode, man könne getrost von ihm sagen, er sey nicht erfunden worden, um mathematische Probleme aufzulösen, sondern vielmehr die Mathematik dürfe nur erlernt werden, um sich in der Ausführung dieser Methode zu üben. — Dies genügt, um außer allem Zweifel zu stellen, daß wir es in den Regeln mit einer bewußten Generalisirung mathematischer Methode zu thun haben: Mathematik ist die einzige sichere Wissenschaft, ihr Verfahren, allgemein betrachtet, ergiebt die Regeln für Wissenschaft überhaupt; sie beruht auf Intuition und Deduction, und die anderen Wissenschaften müssen in gleicher Weise aufgerichtet werden. — Wesentlich anders stellt sich in den anderen Werken Descartes' der Hergang; er ist zu bekannt, als daß wir mehr thun dürften, denn mit zwei Worten daran zu erinnern. Die Mathematik wird nicht aus dem metaphysischen Zweifel errettet, sondern geht zunächst mit ihm darin unter; nicht mathematische Sätze führen zum cogito, ergo sum, sondern dieses taucht aus dem Zweifel auf als einziger fester Punkt; und erst nachdem der Grund dieser Festigkeit bei ihm entdeckt ist, zeigen sich noch andere feste Punkte und unter diesen auch die mathematischen Wahrheiten, doch so, daß das cogito, sum immer der Ausgangspunkt bleibt, Resp. II, 166; V, II, 58; V, 145 editio Elzevir. 1672. Außerdem muß die Realität der mathematischen Begriffe, wie die aller anderen, vermittelst der Wahrhaftigkeit Gottes erst deducirt werden, Meth. p. 24. Diese Differenz im Ausgangspunkt und der Methode ist eine so unermeßlich weite, daß beide Arten von Schriften, die Regeln und die gewöhnlich allein als echt gezählten, nicht gleichzeitig und neben einander können hergegangen seyn. Wollte man annehmen, Descartes habe uns in den Regeln eine neue Methode der Philosophie unvollendet hinterlassen, so sprechen dagegen Stellen wie die S. 224 (s. o.), nach der man einen bescheidenen Anfänger in Metaphysik erwartet; auch manche andere Stellen deuten auf Jemanden, der Jahre lang mit diesen Voruntersuchun-

gen über Methode sich beschäftigt hat; und jetzt allmälig glaubt den Weg zu weiteren gefunden zu haben; eine solche Empfindungsweise läßt sich in das spätere Leben Descartes nicht einfügen.

2) Die Lehre von den Arten der Erkenntniß ist eine andere in den Regeln wie in den Werken. Der Intellect, heißt es in den Regeln S. 261, ist allein fähig die Wahrheit vorzustellen. Er muß inzwischen von Einbildungskraft, Sinnen und Gedächtniß unterstützt werden, um keines unsrer Mittel unangewendet zu lassen. Wenn der Intellect, S. 268, sich mit Dingen beschäftigt, die nichts Körperliches oder dem Körper Analoges haben, so wird er vergeblich auf die Hülfe dieser Fähigkeiten (Einbildungskraft und Sinne) hoffen; wenn dagegen der Intellect sich vorsetzt, etwas zu prüfen, was sich auf einen Körper beziehen kann, so wird er sich in der Einbildungskraft die möglichst deutliche Idee davon bilden müssen. Um leichter hierzu zu gelangen, muß man den äußeren Sinnen den Gegenstand selber zeigen, welchen diese Idee darstellen wird. Wir sagen, S. 271, zweitens, daß die rücksichtlich unseres Intellects einfach genannten Dinge entweder rein intellectuell sind oder rein materiell oder intellectuell und materiell zugleich. Rein intellectuell sind die Dinge, welche der Intellect erkennt vermittelst eines gewissen natürlichen Lichtes und ohne die Beihilfe eines körperlichen Bildes. Nun giebt es eine große Zahl dieser Art, und es ist z. B. unmöglich, sich ein materielles Bild zu machen von Zweifel, von Unwissenheit, von der Thätigkeit des Willens, welche man mir erlauben wird Volition zu nennen, und von vielen anderen Dingen, die wir indeß wirklich erkennen und zwar so leicht, daß es hierzu genügt, vernunftbegabt zu seyn. Rein materiell sind die Dinge, die man nur an den Körpern erkennt, wie Figur, Ausdehnung, Bewegung u. s. w. Endlich muß man diejenigen gemeinschaftlich nennen, welche man ohne Unterschied den Körpern und den Geistern beilegt, wie Existenz, Einheit, Dauer u. a. Zu dieser Klasse müssen die allgemeinen Begriffe gezogen werden, die gleichsam das Band sind, wel-

ches die verschiedenen einfachen Naturen vereinigt, und auf deren Evidenz die Schlüsse beruhen, z. B. der Satz: zwei Dinge, die einem dritten gleich sind, sind einander gleich. Diese Ideen können erkannt werden entweder durch den reinen Intellect oder durch den Intellect, sofern er die Bilder der materiellen Objecte prüft. — Es steht in diesen Worten geschrieben: 1) daß die Sinne mit zu den Erkenntnißmitteln gehören, 2) daß zu den rein intellectuellen Dingen, welche durch das natürliche Licht, ohne Beihilfe eines körperlichen Bildes erkannt werden, Figur, Ausdehnung, Bewegung nicht gehören. Nun ist aber die Descartische Lehre in den Werken eine ganz andere. Figur, Ausdehnung, Bewegung gehören so gut zu den reinen Begriffen wie Denken und dessen Arten, meth. 23, medd. 20; die Einbildungskraft nicht einmal ist zu den mathematischen Begriffen nothwendig, nur die Intellection, medd. 36; die geometrischen Figuren sind körperlich, nicht aber dürfen die Ideen, mit denen sie gedacht werden, für körperliche gehalten werden, sobald sie nicht unter die Einbildungskraft fallen; vom Chiliogram haben wir nur Intellection, aber nicht Imagination, trotzdem es über dasselbe viele klare und deutliche Beweise giebt Objj. V, 75. Die Sinne zeigen nach den Werken, was der Verbindung von Leib und Seele die äußeren Körper nützen oder schaden können, belehren uns aber nur bisweilen und zufällig (ex accidenti), wie diese in sich selbst sind. Hiernach werden wir, so fährt D. princc. II, 3 fort, die Vorurtheile der Sinne leicht ablegen und den bloßen Intellect anwenden, der sorgfältig auf die ihm von Natur eingegebenen Ideen achtet. Und aus den Ideen des Intellects zeigt er dann viertens, worin die Natur der Materie oder des Körpers, diesen allgemeiner betrachtet, bestehe; von den Sinnen und ihren Wahrnehmungen handelt er erst ganz gegen Schluß der Prinzipien. Dieselbe Auffassung spricht sich in Meth. p. 23 über Materie aus und in med. I über die Sinne, wo er sich überdies auf die Lehre von der Entstehung der Sinnesempfindung Diopt. c. II beruft.

3) Die Werthschätzung physikalischer Untersuchungen und die

Methoden dabei sind in den Regeln und in den Werken wesentlich verschieden:

a) Werthschätzung, Regeln 277: Die Zusammensetzung wird gebildet z. B. durch Conjectur, wenn wir z. B. daraus, daß die Luft über der Erde auch leichter ist als diese, schließen, daß über der Luft nur eine ätherische Substanz ist, sehr rein und viel dünner als die Luft selbst. Die Begriffe, welche wir auf diese Weise bilden, täuschen uns nicht, vorausgesetzt, daß wir sie nur für Wahrscheinlichkeiten nehmen, niemals für Wahrheiten; aber sie machen uns nicht weiser (savants). Descartes hat allerdings später den Aether in rein intellectuellem Verfahren zu beweisen gemeint, princc. III, 24, 25; als Voraussetzung aber hat er ihn bereits Meteor. c. 1, 3, 4, 5, und zwar als eine Voraussetzung, welche die wichtigsten Naturerscheinungen erklärt, so daß nicht die Sache, sondern die Schlußbemerkungen in den Regeln den Anstoß bilden: denn in den Werken ist das Absehen wesentlich auf Physik gerichtet, S. 3.

b) 281 R. Der, welcher denkt, daß man am Magneten nichts erkennen kann, was nicht aus gewissen einfachen und an sich bekannten Naturen zusammengesetzt ist, sammelt, sicher darüber, was er thun muß, anfangs sorgfältig alle Erfahrungen, die er über den Stein besitzt, und sucht dann daraus abzuleiten, welches die nothwendige Mischung einfacher Naturen seyn muß, um die Wirkungen hervorzubringen, welche er im Magneten erkannt hat. Dieses gefunden, kann er kühn versichern, daß er die wahre Natur des Magneten kennt, soweit ein Mensch mit den gegebenen Erfahrungen dazu gelangen kann. S. 285: Wenn mich z. B. Jemand fragt, was man über die Natur des Magneten schließen muß, genau aus den Erfahrungen, welche Gilbert behauptet gemacht zu haben, mögen sie nun wahr oder falsch seyn, 294, desgleichen wenn der Magnet eine Art Seyn enthält, zu welcher unser Intellect bis auf den heutigen Tag nichts Aehnliches wahrgenommen hätte, so muß man nicht hoffen, daß das Schließen (raisonnement) es uns wird erkennen lassen; wir brauchten dazu entweder einen neuen Sinn oder eine

göttliche Seele. Alles, was der menschliche Geist in diesem Falle thun kann, glauben wir erreicht zu haben, sobald wir genau die Mischung von Seyn oder schon bekannten Materien wahrgenommen haben, welche die nämlichen Wirkungen hervorbringen, die der Magnet offenbart. Die einfachen und an sich bekannten Naturen sind S. 279 bezeichnet als solche, zu deren Erkenntniß man sich nicht viel Mühe geben darf, denn sie sind durch sich selbst hinlänglich bekannt. Die Intuition, heißt es unmittelbar vorher, geht auf diese Naturen und auf ihre nothwendige Verknüpfung und endlich auf alle anderen Dinge, welche der Verstand durch genaue Erfahrung finden kann, sey es in sich, sey es in der Einbildungskraft. Was diese einfachen Naturen seyen, aus welchen der Magnet besteht, ist auch so noch nicht recht deutlich; vielleicht sollen körperliche Elemente gemeint seyn, die aber wohl zu merken nach Nr. 2 nicht aus reinem Intellect geschöpft wären, wie es denn auch S. 297 heißt: „die Einbildungskraft selbst mit den Ideen, die in ihr existiren, ist nichts anderes als der natürliche ausgedehnte und gestaltete Körper." Aber, davon abgesehen, ist die obige Methode der Regeln, so versprechend sie uns erscheinen mag, nicht die descartische der Werke: die geht nicht suchend von den Erfahrungen auf das einfache Wesen der Sache, sondern erzeugend und genetisch von den allgemeinsten Ursachen kommt sie auf die und die Dinge, die sich in der Erfahrung dann auffinden, s. meth. 39; daher stellt Descartes in den princc. IV, 144 erst die allgemeinen Gründe der magnetischen Kräfte aus seinen Körperelementen auf und leitet dann die Aufzählung S. 145 der Eigenthümlichkeiten dieser Kraft so ein: dieses alles folgt aus den oben entwickelten Principien der Natur so sehr, daß ich auch, ohne auf die magnetischen Eigenthümlichkeiten, welche ich zu erklären unternommen habe, Rücksicht zu nehmen, urtheilte, das verhielte sich nicht anders, d. h. also: auch ohne daß die Erfahrungen wahrgenommen wären, würde er die Sätze als bloße Folgerungen aus seinen Grundsätzen behaupten. Wenn er sodann hinzusetzt: wir werden aber ferner sehen, daß mit

deren Hülfe so treffend und deutlich Grund von allen diesen Eigenthümlichkeiten gegeben wird, daß auch dies genügend scheint, die Ueberzeugung zu erwecken, es sey wahr, auch wenn es nicht aus den Principien der Natur folgte, so ist dies letztere, welches aber nur ein Hülfsargument ist, allerdings mehr im Geiste der Regeln. Der echte descartische Sinn spricht sich recht deutlich princ. II, 189 aus, wo er auf Grund des Geleisteten auffordert, sich der Ueberzeugung zu erschließen, daß aus diesen Principien alles erklärt werden könne, was man auf qualitates occultae und auf Sympathie und Antipathie bisher zurückgeführt habe.

4) Der dritte Punkt hat uns vom Gegensatz zu einfacher Verschiedenheit geführt; auch diese bloße Verschiedenheit ist groß, und zwar zum Nachtheil der Regeln. S. 298 u. 99 soll bewiesen werden, was die Raumvorstellung sey und enthalte. „Wir verstehen unter Ausdehnung alles, was Länge, Breite und Tiefe hat, ohne zu untersuchen, ob es ein wirklicher Körper oder ein bloßer Raum ist; und dies bedarf keiner Erklärung, weil es nichts giebt, was unsre Einbildungskraft leichter wahrnehme. Da aber die Gelehrten oft so feine Unterscheidungen gebrauchen, daß sie das natürliche Licht verwirren, und Dunkelheiten selbst in Dingen finden, welche die Bauern immer gewußt haben, so sollen sie wissen, daß wir unter Ausdehnung nichts von einem Subject Verschiedenes oder Getrenntes verstehen, und daß wir im Allgemeinen keines von den philosophischen Wesen anerkennen, welche nicht wirklich unter die Einbildungskraft fallen. Denn könnte sich auch Jemand überreden, daß, wenn er Alles vernichtet, was in der Natur ausgedehnt ist, nichts dem widerstreite, daß die Ausdehnung allein für sich existire, so wird er sich dazu nicht einer körperlichen Idee bedienen, sondern des bloßen Intellects, der ein falsches Urtheil fällt. Er wird es selbst anerkennen, vorausgesetzt, daß er aufmerksam auf das Bild der Ausdehnung reflectirt, welches er sich dann bemühen wird in der Einbildungskraft vorzustellen. Er wird in der That bemerken, daß er es nicht wahrnimmt

unter Abstraction von allem Subject, sondern daß er es ganz anders einbildet, als er davon urtheilt, so daß alle diese abstracten Wesen, welche Meinung auch sonst der Intellect über die Wahrheit der Sache haben mag, niemals in der Einbildungskraft losgetrennt von allem Subject gebildet werden." Hier wird der Raum an sich, der ohne Subject, verworfen aus der Vorstellung des reinen Raumes heraus, wie sie in der Einbildungskraft beschaffen seyn müßte, wenn man sie bildet; in den Werken wird zwar auch gelehrt, daß alles, was in Ausdehnung, Bewegung und Figur besteht, von der Einbildungskraft kann vorgestellt werden (princc. I, 73), aber die Raumvorstellung wird ganz zum Intellect gezogen, princc. II, 3, und der reine Raum widerlegt mit dem logischen Grundsatz, daß das Nichts keine Ausdehnung haben könnte, daß folglich der leere Raum, da er ausgedehnt sey, auch Substanz sey, II, 17; daß somit leerer Raum und körperlicher zusammenfallen, II, 11. An diesem Gedanken hat Descartes bekanntlich trotz aller Einwürfe auf das Zäheste festgehalten, denn ohne ihn wäre ihm der Weg zu seiner Construction der Welt verlegt gewesen; auch Medd. p. 20 werden Ausdehnung, Figur, Bewegung als Modi einer Substanz bezeichnet, und S. 39 wird von ihnen gesagt, sie könnten ohne eine Substanz, der sie inwohnen, nicht eingesehen werden. Der Satz, daß Attribute, wie Ausdehnung und Denken, eine Substanz voraussetzen, der sie inwohnen, ist von Anfang an so durchgreifend für die ganze Philosophie Descartes', daß nicht einzusehen ist, wie er danach oder daneben den obigen Beweis aus der Vorstellung der Einbildungskraft würde gebracht haben, welcher Beweis voraussetzt, daß erwiesen sey, die Einbildungskraft gehe nur auf Körperliches, und außerdem die Raumvorstellung dem Intellect und den reinen Begriffen entziehen würde: nun ist das erstere zwar descartische Lehre, Medd. p. 36, aber das letztere ist nicht descartisch.

Eine zweite wesentliche Verschiedenheit ist die Art, wie die Sinnesempfindungen für Arten der Bewegung, oder für verschiedene Figuren erklärt werden. In den Regeln soll dies zu-

nächst als eine Annahme hingestellt werden, S. 263 u. 64; zu diesem Behuf dient der Vergleich der Modification des äußeren empfindenden Körpers durch das Object mit einem Wachs, in welches das Siegel gedrückt wird; dieser Vergleich ist nicht blos aus Analogie entnommen, es ist angemessen, nicht blos beim Getast, sondern bei allen Sinnen die Sache so zu denken; in der That fällt nichts so leicht in die Sinne als eine Figur; man berührt sie, man sieht sie, diese Voraussetzung hat nicht mehr Unbequemes in sich wie jede andere. Der Beweis dafür ist, daß die Vorstellung der Figur so einfach und so allgemein ist, daß sie in jedem sinnlichen Gegenstand enthalten ist, z. B. man nehme an, die Farbe sey, was man nur will, so kann man nicht läugnen, daß sie immer etwas Ausgedehntes, folglich etwas mit Gestalt Begabtes ist. Welche Unbequemlichkeit hat es nun, wenn wir, statt eine unnütze Hypothese zuzulassen, und ohne von der Farbe das zu läugnen, was Anderen von ihr zu denken beliebt, sie nur als mit Gestalt versehen betrachten, und daß wir den Unterschied zwischen weiß, blau und roth u. s. w. nur als einen Unterschied betrachten zwischen Figuren. Dasselbe kann man von allen Dingen sagen, weil die unendliche Menge der Figuren hinreicht, um die Unterschiede der sinnlichen Dinge auszudrücken. — Das Letztere ist sachlich das Nämliche wie Dioptrik c. I, 2, 3, 4 gelehrt wird, aber wie viel überzeugender und einleuchtender ist der Vergleich, der dort gebraucht wird, von dem Blinden, der durch den Stock, also durch Bewegung, Bäume, Steine, Lehm und Vieles unterscheidet, und der uns berechtigt, einmal etwas Gleiches vom Auge anzunehmen. Die erste Hälfte der Stelle aus den Regeln ist ein unvollkommenes Tasten nach dem, was Dioptr. c. V, 1—5 sagt; dort wird die mechanische Erklärung hingestellt und für sie geltend gemacht, daß auch durch Druck und Stoß im Auge Lichterscheinungen hervorgerufen werden; der gleiche Beweis findet sich princc. IV, 197 und 198. — Nach den gegebenen Ausführungen ist die Sachlage die: die Regeln gehen aus von der Mathematik als gewisser Wissenschaft, und suchen aus ihr eine Methode für

Wissenschaft überhaupt und für höheres Wissen als das mathematische selber zu finden; dies ist nicht die Methode der Werke; die Lehre von den Erkenntnißarten und Mitteln ist nicht die der Werke; das Streben nach physikalischen Erklärungen ist nicht dasselbe wie in den Werken; die Verschiedenheit bei den Beweisen der nämlichen Sätze ist eine merkliche und zwar zum Nachtheil der Regeln. Danach kann der Schluß nicht umgangen werden, also liegt hier etwas sehr Verschiedenes vor von der Philosophie der Werke, und zwar Etwas, was nicht nach diesen gekommen seyn kann, — das verbieten die Briefe und die Bemerkungen zu den Principien bei Foucher de Careil, — aber auch nicht nebenher gegangen seyn kann, denn die Regeln verhalten sich zu den Werken, abgerechnet noch die größern Differenzen, wie das Unfertige zum Fertigen, das Suchende zum Gefundnen. Somit ist der Satz bewiesen, der an den Anfang gestellt ist: die Regeln dürfen nicht als gültige Quelle bei der Darstellung der descartischen Philosophie gebraucht werden.

Nach Foucher de Careil p. XXV haben einige Neuere zwei Methoden bei Descartes angenommen, um den Methodus und die Regeln zu erklären; diese Annahme ist nach Obigem nicht zulässig, noch weniger die von Foucher de Careil, das Verfahren Descartes sey ein und die nämliche Methode in zwei Theilen, aber anwendbar auf alle Wissenschaften.

Es entsteht nun die Frage, wenn die Regeln vom Moment an, wo die Werke anheben, nicht mehr zulässig sind in Descartes, so sind sie also unecht? von inneren Gründen verlassen, wie sie sind, werden sie sich durch äußere Zeugnisse allein zu behaupten vermögen? Man könnte auf die Vermuthung kommen, es liege hier ein Versuch eines Cartesianers vor, geistreich in seinem Plan, mangelhaft in der Ausführung, die descartische Philosophie unabhängig von dem metaphysischen Zweifel, der nicht selten matt genug ist, und losgelöst von dem Hereinziehen Gottes als Bürgen der Wahrheit, blos aus dem Mathematischen zu entwickeln, aus dem sie vielleicht in Descartes' Haupte entsprungen ist. So erklärte sich, daß so viel Descar-

tisches und so Wesentliches vorkommt, aber es erklärt sich nicht, warum der Pseudodescartes das Bessere, was die Werke boten, und worin die Cartesianer ihre Stärke setzten, hingegeben hat um viel mattere und welkere Vorstellungen, und es erklärt sich nicht, warum er es zu so wenig gebracht hat. Es giebt noch eine andere Unterkunft für die Schrift: aus Descartes' Philosophie muß sie fort, aber in seine Vorübungen zu seiner Philosophie, in die Zeit vom 23sten bis 32sten Lebensjahre, Meth. p. 14 und 19, paßt sie vorzüglich; denn die Regeln selbst, die Ausführungen noch bei Seite gelassen, sind sehr wohl unter die vier unterzubringen, die Meth. p. 11 und 12 als diejenigen von Descartes verzeichnet sind, welche er sich aus Analysis, Algebra und Logik gemacht hatte, und ganz der Charakter der Regeln ist ausgedrückt in dem, was Meth. 13 und 14 von dieser Periode seines Forschens zu lesen ist: „Diese Methode sagte mir namentlich darin zu, daß ich glaubte, durch sie gewiß zu seyn, in Allem meine Vernunft zu gebrauchen, wenn nicht in vollkommenster Weise, doch so gut ich könnte; und daß ich fühlte, wie durch ihre Anwendung allmählich sich das Dunkel meines Geistes erhellte, und er sich gewöhnte, die Wahrheit deutlicher und klarer aufzufassen. Und da ich jene Methode nicht an eine besondere Materie geknüpft hatte, so hoffte ich, sie nicht weniger glücklich bei der Lösung der Schwierigkeiten anderer Wissenschaften anwenden zu können als bei der Geometrie und Algebra. Jedoch unternahm ich nicht sofort alle Fragen zu erörtern, die mir vorkamen; denn dadurch würde ich von der Ordnung abgewichen seyn, die jene vorschreibt; sondern weil ich sah, daß die Erkenntniß in jener abhänge von gewissen Principien, welche man aus der Philosophie entnehmen müsse, daß aber in der Philosophie noch keine recht sicheren Principien gefunden seyen, so zweifelte ich keinen Augenblick daran, daß ich vor Allem darauf denken müßte, jene zu erforschen. Und weil ich außerdem sah, daß ihre Untersuchung von entscheidender Wichtigkeit sey, und daß man bei keiner mehr sich vor Uebereilung und Vorurtheil zu hüten habe, so glaubte ich mich nicht früher daran be-

geben zu dürfen, als bis ich zu reiferem Alter gekommen sey; denn damals war ich 23 Jahre alt; und nicht eher, als bis ich viel Zeit darauf gewendet hätte, meinen Geist vorzubereiten, sowohl indem ich die irrthümlichen Meinungen, welche er aufgenommen hatte, ausrottete, als indem ich mancherlei Experimente sammelte, die meinen Argumentationen Stoff bieten sollten, endlich auch indem ich mehr und mehr die Methode, die ich mir vorgeschrieben hatte, anwendete, um in ihr sicherer zu werden."

Wir sagen nun, es kann mit höchster Wahrscheinlichkeit behauptet werden: die Regeln sind die Ausbildung der beschriebenen Methode; so bleibt das Zeugniß Baillet's in Gültigkeit, so erhellt, warum Clerselier sie nicht veröffentlicht hat, — er hat sie erkannt als das, was sie sind, ein interessantes Schriftstück für Descartes' Entwickelung, aber ungültig als Erkenntnißquelle seiner wirklichen Philosophie — so erklärt sich das wesentlich Descartische und doch vom Descartes der Werke noch so Verschiedene, das Unfertige und Suchende, das mehr mit Aussicht auf eine neue Philosophie, als mit dieser selbst sich und den Leser beschäftigt, das Jugendliche und sich die Reife kaum noch Zugestehende, — lauter Züge, welche die Regeln an sich tragen; endlich kann hier noch hinzugesetzt werden, so erklärt sich auch die überraschende Stilähnlichkeit zwischen den Regeln und dem ersten Theile des Methodus: die bilderreiche Sprache und die größere Ausführlichkeit des Ausdrucks. —

Die letzte Frage mag seyn: wie viel ist gewonnen mit dieser Entdeckung, daß die Regeln zwischen Meth. 14 und 20 der Zeit nach gehören? Eines gewiß, was nicht zu unterschätzen ist, daß nämlich die Regeln nicht concurriren dürfen bei der Darstellung der Philosophie Descartes' mit den Werken selber, sondern nur für die Entwicklungsgeschichte Descartes' von Werth bleiben; wie groß dieser Werth sey, mag der Schätzung der einzelnen Geschichtschreiber anheimgestellt werden, unseres Erachtens hat Descartes sehr weise gethan, im Methodus aus dieser Ausarbeitung blos historisch Einiges mitzutheilen, wel-

ches zeigen sollte, in welchem Sinne und welcher Weise er eine Reihe von Jahren an Mathematik und Wissenschaft überhaupt gearbeitet hat. Es würde vielleicht von Werth seyn, einmal Alles, was im Methodus und in den Regeln zuweilen bis auf's Wort gleich ist, sich gegenüberzustellen; es wäre damit auch der Beweis geliefert, daß der Inhalt bis zum Wendepunkt im 32sten Lebensjahre Descartes' der nämliche ist, ohne doch abgeschrieben zu seyn. Inzwischen will ich nicht in Abrede stellen, daß man die Regeln bei der Philosophie der Werke, wenn auch nicht als Quelle, doch zur Vergleichung herbeiziehen mag; sie zeigen in vielen Punkten die späteren Ansichten Descartes', entweder als bereits fertig, oder wie sie beinahe fertig sind. Ich will ein Beispiel geben, das mir von Interesse war: Descartes hat in den Werken die mathematischen Vorstellungen immer unter die klaren und deutlichen Ideen gerechnet, er hat ein Copiren derselben nach der Erfahrung schlechterdings geläugnet; gerade Linien z. B. sind uns nie in der Erfahrung gegeben, also können wir sie auch nicht von da genommen haben, Respp. V, 73 ff. Dabei hat er aber stets behauptet: Länge, Breite und Tiefe, die räumlichen Grundvorstellungen, deuteten auf eine Substanz, und zwar sey diese die nämliche wie der Körper oder die Materie, nur allgemein gefaßt; s. princc. II, durch die ersten Nummern hindurch und sonst. Resp. V, 73 lehrt er nun, die geometrischen Essentien seyen zwar nicht von irgend welchen existirenden Körpern genommen, aber trotzdem wahr und der Natur der Dinge, die Gott geschaffen habe, gemäß; nicht als ob es in der Welt Substanzen gäbe mit Länge ohne Breite oder mit Breite ohne Tiefe, sondern weil die geometrischen Figuren nicht betrachtet werden (considerentur) als Substanzen, sondern als Grenzen (termini), von welchen die Substanz umschlossen wird. Hier werden die geometrischen Grundbegriffe gefaßt als Abstractionen, man weiß nicht recht wovon; sie sollen keine Erfahrungsbegriffe seyn und keine Abstractionen daraus, werden aber doch so behandelt, als wären sie es. Das Gleiche wie Resp. V soll wohl auch Princc. I, 64 gemeint seyn, wo gelehrt

wird, daß man Denken und Ausdehnung auch als Modi der Substanz nehmen dürfe, und als Beispiel hinzugesetzt ist, derselbe Körper könne bei gleicher Quantität bald mehr der Länge nach und weniger der Breite und Tiefe nach ausgedehnt seyn, bald umgekehrt; aber eine directe Anwendung auf die geometrischen Indivisibilia, wie man Punkt, Linie und Fläche nannte, wird in dieser Stelle nicht gemacht. Nun zeigen die Regeln S. 303, daß die in Respp. V gegebene Auffassung nicht beim Disputiren sich gebildet hat, vorübergehend und zufällig und um Allen gerecht zu werden, sondern von früh her Descartes Ansicht gewesen ist. Desgleichen sagt er dort, wenn wir von der Figur handeln, so werden wir denken, daß wir uns mit einem ausgedehnten Gegenstand beschäftigen, der unter dem Verhältniß der Gestalt aufgefaßt wird; ist es ein Körper, so muß man denken, daß wir ihn prüfen, insofern er lang, breit und tief ist; ist's eine Fläche, insofern er lang und breit ist, die Tiefe bei Seite lassend, aber ohne sie zu läugnen; ist's eine Linie, insofern er nur lang ist; ist's ein Punkt, so werden wir alle anderen Merkmale weglassen, außer daß es ein Seyn ist; Alles das ist sehr offenbar; — aber selbst Arithmetik und Geometrie täuschen uns über diesen Punkt. — Welcher Geometer verdunkelt nicht trotz der Principien die Evidenz seines Gegenstandes, wenn er urtheilt, daß die Linien keine Breite hätten, die Flächen keine Tiefe, und wenn er hierauf sie miteinander zusammensetzt, ohne daran zu denken, daß die Linie, deren Bewegung er denkt als eine Fläche erzeugend, ein wahrhaftiger Körper ist, und daß dagegen die, welcher die Breite fehlt, nichts ist als eine Modification des Körpers ꝛc. — Neben den Zeugnissen für die Entwickelung Descartes' mag sich noch mancher derartige mittelbare Gewinn für eine sichere Erkenntniß der einzelnen descartischen Lehren aus den Regeln ziehen lassen, was im Einzelnen recht sehr erwünscht seyn kann, aber als eine gültige Quelle neben den Werken dürfen diese Regeln, wenn mich nicht Alles trügt, nicht benutzt werden. Nicht unerwähnt will ich lassen, daß Leibnitz, von einem richtigen Gefühl

geleitet war, wenn er von den Regeln (s. Foucher préface XV) urtheilt, sie dünkten ihm nichts Besonderes; wenn er hinzusetzt, sie wären nicht übel durch Beispiele veranschaulicht, so deutet dies freilich eine schiefe Auffassung des eigentlichen Zweckes der Regeln an, wie denn auch Leibnitz über die Abfassungszeit nichts vermuthet hat.

Zur Begründung des „concreten Theismus."

Eine kritische Berichterstattung

von

J. H. v. Fichte.

Erster Artikel.*)

Zunächst ist daran zu erinnern, daß mit der Bezeichnung des „concreten (des vermittelnden, die beiden bisher unversöhnten Gegensätze von „Immanenz" und „Transscendenz" ineinsfassenden) Theismus" die von mir angestrebte religionsphilosophische Leistung charakterisirt werden sollte. Dieser Standpunkt, wie die Bezeichnung dafür, hat sich in weitern philosophischen Kreisen eingebürgert. Doch ist es nicht überflüssig, die Begründung dieses Theismus, wie sie besonders in der „Speculativen Theologie oder allgemeinen Religionslehre" (Heidelberg 1846) dargelegt ist, kritisch geprüfter, übersichtlicher und darum vielleicht einleuchtender von Neuem zu versuchen. Dies ist der Zweck gegenwärtiger Berichterstattung, welcher eben darum erlaubt seyn muß, ohne einleitende Vorerörterungen sich sogleich ihrer Hauptaufgabe zuzuwenden.

Was das historische Verhältniß dieses Theismus zur Phi-

*) Die gegenwärtige Arbeit schließt sich unmittelbar an des Verf.'s Aufsatz über sein „philosophisches Verhältniß zu Chr. H. Weißes Lehre" in dieser Zeitschrift (Bd. 50 S. 262 fg.) an und soll versuchen, in einer Reihe von Artikeln, die am Schlusse jenes Aufsatzes (S. 312) angekündigte kritische Revision über seine eigne Lehre in ihren Hauptpunkten dem Leser vorzuführen.

losophie der Gegenwart betrifft: so stellt er sich eigentlich nur neben drei Lehren von verwandtem Geiste, welche zugleich an sich selbst eine hohe innere Bedeutung anzusprechen haben. Es ist die theosophische Lehre Franz Baaders, es ist das ebenso großartig entworfene als in umfassendster Ausführung begründete theistische System Chr. Hermann Weiße's, und endlich die letzte Gestalt der Schellingschen Lehre.

Ausdrücklich bekenne ich nun, daß mein Theismus unter jenen drei verschiedenen Weltansichten in nächster Verwandtschaft zur Baaderschen Lehre stehe. Die große theosophische Grundwahrheit, daß, ohne die stetige und stets neu erweckende Einwirkung des göttlichen Geistes in den menschlichen, dieser todt und in Selbstigkeit erstarrt, dem Einerlei des Naturkreislaufs und des Sinnenbewußtseyns verfallen bliebe, daß namentlich jeder eigentliche Culturfortschritt, im ganzen Geschlechte wie im Einzelgeiste, letztlich oder ursprünglich nur aus jener göttlichen „Immanenz" begreiflich werde, — diese Einsicht, welche mir für die einzig gründliche und definitiv stichhaltende gilt, und die eben darum auch den Mittelpunkt meiner gesammten Weltansicht bildet, verdankt die Gegenwart vor Allem den Lehren der Theosophie, welche Fr. Baader unter uns wieder erweckt hat. Auch daß Baader dabei den scheinbar damit verwandten Lehren des Pantheismus auch nicht um eines Schrittes Breite ein Zugeständniß machte, sondern gerade von diesem Princip aus ihn von Innenher widerlegt hat, indem er mit scharfer Klarheit und sicherm Blicke die Bedeutung und relative Selbstständigkeit des creatürlichen Geistes zur Anerkennung brachte, bezeichnet seine Lehre als einen der wichtigsten Wendepunkte der neuern Philosophie, indem darin gerade der Begriff hervorgehoben ist, von welchem aus der Pantheismus durch seine eignen Prämissen widerlegt werden konnte. Das Bedenkliche und der kritischen Sichtung Bedürftige in Baaders Lehre besteht für mich nicht darin, daß er zu Geringes gäbe an Ideen und Gedankenentwürfen, sondern daß er dabei theils in Regionen sich versteigt, welche wegen ihrer innern Transscendenz menschlicher

Wissenschaft überhaupt unerforschlich bleiben, theils daß er über schwierige Probleme eine definitive Entscheidung giebt, die einer vielseitigern Behandlung bedürfen und von ihrem Abschluß noch weit entfernt sind. Diese Mängel des Ueberflusses werden indeß von selbst sich ausscheiden oder abklären, wenn wir einmal eine streng systematische Darstellung der Theosophie erhalten, wie wir sie von dem scharfsinnigen Geiste und den reichen Vorstudien Fr. Hoffmanns erwarten dürfen.

Abweichender ist mein Verhältniß zu Weiße's und zu Schellings Lehren, weil hier allgemein methodologische Fragen zur Miterwägung kommen. Worin beide Systeme, jedes in eigenthümlicher Weise, mich unbefriedigt lassen, nach welchen Seiten hin mein Versuch, wenigstens in den eignen Augen, im Vortheil zu seyn scheint, habe ich in besondern kritischen Arbeiten dargelegt.*) An gegenwärtiger Stelle wäre es ungeeignet, noch einmal auf eine kritische Vergleichung einzugehen. Hier genügt es und ist zugleich das allein Angemessene, die eigene Ansicht neben den andern unbefangen hinzustellen, ob sie auch da noch das Recht eignen Werthes in Anspruch nehmen dürfe.

Nur dies gehört schon hier zur summarischen Charaktreristik derselben, daß sie nach ihrer ganzen Untersuchungsweise mit

*) Außer den Andeutungen, welche der eben angeführte Aufsatz über „mein philosophisches Verhältniß zu Weiße's Lehre" enthält, darf ich mich besonders auf meine Abhandlung „über den Begriff des negativ Absoluten und der negativen Philosophie" (Zeitschrift, Bd. 10 S. 235 fg. Bd. 11 S. 25 fg.) berufen, deren Inhalt ich noch jetzt vollständig vertreten muß. Ueber Schellings spätere Lehre ist mein ausführlich motivirtes Urtheil in der Abhandlung „über den Unterschied zwischen ethischen und naturalistischen Theismus" niedergelegt: (in der Zeitschrift Bd. 29 u. 30; auch als besondere Schrift erschienen: Halle, Pfeffer 1857). Von vielfachem Interesse wäre es, und zwar nach zwei Seiten hin, mit obiger Schrift das kritische Gutachten zu vergleichen, welches Weiße damals über Schellings positive Philosophie in den „Blättern für litterarische Unterhaltung" veröffentlichte. Noch entschiedener gegen Schelling auftretend, läßt er sich doch durch ganz andere Gesichtspunkte leiten, als die meiner Kritik zu Grunde lagen; und bei einer zu hoffenden Sammlung von Weiße's „kleinen Schriften" wird diese wichtige und viel Licht über sein eignes System verbreitende Abhandlung nicht zu übersehen seyn!

gutem Bedacht und in bewußter Absicht kein höchstes Princip aufstellen will, aus welchem von Obenher und in aprioristischer Deduction das ganze System der Philosophie in erschöpfender Gliederung abgeleitet werden müsse, wie dies Chr. H. Weiße in einem sehr merkwürdigen, mit kühnem Tiefsinn entworfenen Aufsatze „über Eintheilung und Gliederung des Systems der Philosophie" (Zeitschrift Bd. 46 S. 165 fg. Bd. 47 S. 52 fg.) allerdings beabsichtigt, und Schelling ohnehin, wiewohl dieser Entwurf eines Gesammtsystemes der Philosophie auch in seinen letzten Darstellungen nur skizzenhaft und unausgeführt geblieben ist.

Sondern was wir allein der philosophischen Begründung bedürftig und fähig erachten, besteht darin, ein geschlossenes Ganze („System") metaphysischer Urbegriffe aufzufinden, welche, an sich selbst durch reine Denknothwendigkeit begründet, zugleich für alles Erfahrbare die letzten (höchsten) Real- und Erklärungsgründe enthalten. Der Erfahrung gegenüber sind sie daher als „heuristische Principien" zu betrachten, welche den letzten Aufschluß bieten für die verschiedensten Erfahrungsprobleme, aber die selbstständig erforschte Erfahrung weder ersetzen noch überflüssig machen können. Das metaphysische Denken ist Licht und Leiter der Erfahrung; aber es versucht nicht das nur Erfahrbare „abzuleiten" aus jenen Allgemeinbegriffen, sondern lediglich die schon bewährten Erfahrungswahrheiten auf ihre höhern Gründe zurückzuführen. Ebensowenig will es daher über die Erfahrung hinaus in transscendente Regionen sich erschwingen, um „die Schöpfung in Gedanken noch einmal nachzuschaffen," sondern von jeder solchen Anmuthung gründlich sich abscheidend schlägt es den bescheidneren Weg ein, aus der Beschaffenheit der Erfahrung, soweit sie überhaupt erforschbar, auf die höchste Ursache derselben zurückzuschließen. Wir haben für dies Bestreben deßhalb den alten, vielverspotteten Namen der „Weltweisheit", wieder in Vorschlag gebracht, ihn wenigstens durchaus bezeichnend gefunden. Sein Verfahren ist der „Welt" und dem Erfahrungswissen unermüdet zugewandt nach jeder Seite hin, welche die gesicherte Erfahrung bietet. Aber einzig

auf die in derselben sich offenbarende „Weisheit" kommt es ihm an, indem es aus diesem Allen nur den Grundgedanken und Zweck der Schöpfung, aus dem Werke den Schöpfer herauszufinden sucht. Wie auf diesem Wege zugleich die Wahrheit des Theismus begründet werde, haben wir vom Erfolge der Untersuchung zu erwarten.

Dieser ungleich bescheidnere oder sagen wir aufrichtiger: dieser auf besonnenern Erwägungen beruhende Anspruch an die Philosophie wird uns in den Augen von Manchen vielleicht als unwillkürliches Geständniß speculativer Ohnmacht oder Zaghaftigkeit aufgerechnet werden. Wir dagegen bergen gar nicht, daß wir umgekehrt darin einen Vorzug erblicken, von transscendenten Ueberschwenglichkeiten und unlösbaren Problemen uns fern zu halten, indem wir den festen Boden des Erfahrbaren und der Erfahrungsanalogieen nie verlassen. Wir haben von Anfang an bekannt, daß wir, unter die Zucht des Kantischen Geistes gestellt, den anthropocentrischen Standpunkt nur vollständiger und durchgreifender zur Anwendung bringen wollten, als es bisher geschehen.

Gerade die letzte Bemerkung könnte uns indeß zu nöthigen scheinen, Kant und seiner ganzen Denkweise gegenüber, unser Unternehmen zu rechtfertigen; denn es ist ja bekannt genug, daß Kant nicht nur überhaupt eine objective Erkennbarkeit der Dinge an sich läugnete, sondern auch Alles, was einer „speculativen Theologie" ähnlich war, ausdrücklich verneinte und ihre Möglichkeit für alle Zukunft in Abrede stellte. Was an dieser Behauptung gegründet und nicht gegründet ist, indem Kant über die bloß negativen Ergebnisse der Kritik der reinen Vernunft hinaus in seinen beiden spätern Kritiken allerdings eine neue und unerwartete Bahn gebrochen, um zur Erforschung des Urwesens vorzudringen: dies sollte auch in Bezug auf unser Unternehmen nicht übersehen werden. Wer diese Anbahnung weiter durchzuführen, von ihr aus tiefer vorzudringen trachtet, darf mit dem höchsten Rechte behaupten, gerade in Kants Geiste und zur Vollendung seiner eigentlichen Ziele dies zu versuchen.

Wie der ganze Kant, nicht bloß der von der Kritik der reinen Vernunft, sich zu jener Frage verhalte, werden wir im Folgenden näher zu zeigen Veranlassung haben; und wir verweisen zugleich diejenigen Leser darauf, welche etwa vom Herbart'schen Standpunkte aus die gleichen Einwendungen gegen die Berechtigung eines philosophisch zu begründenden Theismus erheben möchten; denn auch diesem Standpunkte gegenüber enthält es unsere Rechtfertigung, wie sich ergeben wird.

Begriff und Aufgabe der „Metaphysik".

1) Die speculative Theologie oder auch „Metaphysik" (mit Recht so genannt als Erforschung des „übersinnlichen" Grundes der Dinge — deßhalb schon von Aristoteles als θεολογία bezeichnet) ist nicht philosophische Anfangswissenschaft, sondern sie schließt sich als zweites Glied an die „Erkenntnißlehre" dadurch an, indem diese mit ihrem Schlusse in eine Reihe neuer Probleme ausläuft, deren Lösung sie der Metaphysik übergiebt, welche aus der Eigenthümlichkeit dieser Probleme ihren eignen Charakter und Inhalt, sowie die Berechtigung ihres Namens empfängt.

Hier stellen wir uns zunächst zwischen beide Wissenschaften, indem wir aus dem Ergebniß der Erkenntnißlehre die eigenthümliche Aufgabe der Metaphysik entwickeln, voraussetzend dabei, daß man jenes Ergebniß an gegenwärtiger Stelle entweder ohne Weiteres uns zugestehe, oder zu seiner Prüfung auf die psychologischen und erkenntnißtheoretischen Darstellungen des Verfassers zurückgehe.

2) Das erste, eigenthümlich speculative und nur durch Philosophie zu lösende Problem besteht darin: die Möglichkeit eines Erkennens der „Wahrheit" zu begründen, d. h. die Uebereinstimmung von Erkennen und Seyn zu erweisen, mit deren unbewiesener, weil unwillkürlich angenommener, Voraussetzung alles nichtphilosophische Erkennen und Wissen sich begnügt. Mit der Frage nach der Erkennbarkeit der Dinge überhaupt erwacht zum erstenmale das eigenthümlich

philosophische Bedürfniß, während der Menschengeist jahrhundertelang seinem Erkenntnißtriebe zuversichtlich vertrauend in die objective Erforschung der Dinge sich vertiefen konnte. Aber der erste, in sein Inneres zurückkehrende Blick der „Besonnenheit" lehrt ihm, sich als ein Anderes den Dingen gegenüber zu stellen; und diese „Reflexion" ist zugleich die erste philosophische That, indem sie die Frage, den Zweifel in ihm erweckt, ob dies ihm Andere, das zunächst verschlossene Wesen der Dinge ihm auch zugänglich und durchsichtig werden könne?

3) Die „Erkenntnißlehre", darum als die erste in der Reihe der philosophischen Disciplinen zu bezeichnen, löst nun das Erkenntnißproblem dadurch, indem sie nachweist, daß das Bewußtseyn in seiner stetigen Entwicklung durch alle Stufen des Erkennens, vom bloßen Empfinden bis zum „reinen" Denken hinauf, niemals aus seiner ursprünglichen, im Wesen desselben liegenden Einheit mit dem Seyn heraustritt, auf jeder Stufe seiner Entwicklung daher das Seyende nach einer wirklich an ihm vorhandenen Seite oder „Wahrheit" auffaßt, im Empfinden nach seiner phänomenalen Seite, in seinem Wechsel und Anderswerden, in der denkenden Erfahrung nach seinem bleibenden Wesen und damit zugleich nach dem Grunde seiner wechselnden Erscheinung; im reinen, aus der innern Nothwendigkeit des Gedankens allein schöpfenden Denken endlich die allgemeingültigen Wahrheiten (Wesenheiten) alles Seyenden und zu Denkenden, welche dem Seyn des Geistes als dunkel bleibende Prämissen schon ursprünglich eingebildet, ihm „immanent" sind, aber gerade deßhalb auch aus dieser Ursprünglichkeit (Apriorität) von ihm in's Bewußtseyn erhoben werden können, ohne der Erfahrung zu bedürfen.

4) Hieraus entwickelt sich nun eine neue, doppelte Aufgabe: ein wirklich zu lösendes Problem, die Aufgabe der „Metaphysik; und das Postulat einer in's Unendliche fortzusetzenden Untersuchung, welche nur in einer nie ganz zu vollendenden „Universalwissenschaft", in einer immer mehr zur „Welt-

weisheit“ sich steigernden Weltwissenschaft, ihr Gegenbild haben kann.

A) Was allem Denk- und Erkenntnißprocesse nach Obigem als allgemeine, für alles Besondere gemeingültige, mithin überall vorauszusetzende („apriorische“) Prämisse zu Grunde liegt, ist der Begriff des „Wesens“: eines Beharrenden, Sichgleichbleibenden im Wechsel, eines Realen in der Erscheinung. (Dies „Wesenhafte“, im Wechsel Gleichbleibende, „Identische“, bezeichnet eigentlich der logische Satz der Identität, der nur in diesem Sinne gefaßt, eine der fundamentalen Wahrheiten des denkenden Erkennens enthält, sonst aber zur nichtsbedeutenden Tautologie herabsinken würde.)

Aber ebenso gilt als zweite „apriorische“ Grundprämisse der Begriff des Grundes: des Realgrundes (causa) für die wechselnden Erscheinungen, wie des Erklärungsgrundes (ratio) für die Erkenntniß derselben, was im zweiten logischen Fundamentalsatz des „zureichenden Grundes“ bezeichnet wird.

B) Alles denkende Erkennen ist daher, seiner ursprünglichen Natur nach und durch innere Nothwendigkeit getrieben, wesen- und grund-suchend in allem Erscheinenden, das Wesenhafte (den ὅρος) im bloß Phänomenalen, den wirkenden Grund (αἰτία) in Wechsel der Erscheinungen.

Aber eben damit ergiebt sich für dasselbe die weitere Nothwendigkeit: über alle schon gefundenen Einzelwesen und Einzelgründe hinaus das Urwesen und den Urgrund aufzusuchen und soweit möglich zu erkennen. So entsteht die Aufgabe der „Metaphysik“, als zweiter, eigenthümlich philosophischer Wissenschaft.

C) Dabei ist leicht ersichtlich, wie von hier aus zugleich jenes Postulat einer Universalwissenschaft entstehen müsse, indem die Forderung sich geltend macht, von der Idee jener Einheit des Urwesens und Urgrundes aus alle Einzelwesen und Einzelgründe unter sich zu vermitteln oder was dasselbe bedeutet: in ihrer Zusammenstimmung zum harmonischen Ganzen (zum Universum, κόσμος) zu erweisen.

Ebenso ist ersichtlich, wie die Ausführung dieser Aufgabe niemals abgeschlossen oder erschöpft seyn könne, indem kein wirklich gegebener Zeitpunkt denkbar wäre, in welchem jene angestrebte Harmonie vollständig erkannt, alles Erkennbare von wirklicher Erkenntniß durchdrungen seyn würde. Die Universalwissenschaft bleibt daher „Postulat" in demselben ausdrücklichen Sinne, wie dieser auch von der Aufgabe jedes sonstigen ethischen oder Culturprocesses gilt: daß dieselbe in jedem gegebenen Falle erfüllt wird und erfüllt werden kann, ohne damit die Unendlichkeit solcher Aufgaben überhaupt läugnen zu können. Ausdrücklich zu erinnern ist dagegen, einer vielfach verbreiteten Meinung zuwider, daß das „System der Philosophie" selbst diese Universalwissenschaft nicht seyn solle oder seyn könne: wie in der Lösung jener Aufgaben an sich selbst kein specifisch philosophisches, allein der Philosophie als solches gebührendes Unternehmen gefunden werde, sondern wie ganz allgemein darin der Charakter aller eigentlichen, d. h. gründlichen Erkenntnißthätigkeit und Erkenntnißwirkung bestehe, überhaupt „mit philosophischem Geiste" zu forschen. Dazu bedarf es aber für den wissenschaftlichen Genius keiner besondern philosophischen Voraussetzungen oder der Einreihung seiner Gedanken in ein bestimmtes philosophisches System; denn das eben ist die „Genialität" des Forschers oder der Forschung, die in jedem Einzelwesen und Einzelgrunde wirklich liegende Hindeutung auf den innern Zusammenhang und den tiefern Grund der Dinge richtig herauszufinden und in's Licht der Erkenntniß zu setzen.

5) Indem wir die Aufgabe der Metaphysik (4, B) ihrer Lösung entgegenführen, bedarf es zunächst noch einer schärferen Bestimmung über den eigentlichen Sinn derselben.

A) Das denkende Erkennen, überall im Einzelnen wesen- und grundsuchend, sucht im Ganzen bei diesem Verfahren doch eigentlich nur das Urwesen und den Urgrund. (Beide Begriffe fallen zusammen: das Urwesen kann nur zugleich als Urgrund gedacht werden und umgekehrt.)

Denn eben zufolge jenes unablässig begründenden Triebes

kann das Denken nicht stehen bleiben oder sich für befriedigt erachten bei irgend einem untergeordneten (endlichen) Grunde; sondern seine definitive Ruhe findet es allein in der Gewißheit eines Urgrundes und in der Erforschung seines Wesens.

Diesen entscheidenden Gedanken kann man auch so bezeichnen, und es ist wohl sonst schon von uns geschehen: daß alles Denken, weil Begründen, ursprünglich auf Gott hinziele, ein unwillkürliches und unablässiges Gottsuchen, Gotterkennenwollen sey, ein theoretisch religiöser Act also, und darum innerlichst verwandt mit dem dunkel und ahnungsvoll in uns wirkenden Andachtsgefühle, ja tiefer erwogen Eins und dasselbe mit ihm, weil beide nur, wie im Willen das „Gewissen", hinweisen auf die unzerreißbare Verbindung unsers verborgenen Wesens mit dem ewigen Grunde der Dinge; eine Verbindung, welche für die Erkentniß aus ihrer Verborgenheit hervorzuziehen, und zu unzweifelhafter und gemeingültiger Klarheit zu erheben, gerade der Hauptinhalt und das Ziel der Metaphysik seyn soll.

Daraus folgt das nicht minder Wichtige: es sey die Aufgabe des metaphysischen Denkens keine künstlich ersonnene, einem willkürlichen Luxus des Geistes entsprungene, sondern ein nothwendiges und zugleich allgemein menschheitliches Bestreben. Denn indem wir jenen metaphysischen Gedankenproceß vollziehen, erheben wir damit nur in's Bewußtseyn und bringen zu gemeingültiger Anerkennung dasjenige, was als verborgene Prämisse allem unserm Denken, Fühlen, Wollen zu Grunde liegt: die unverbrüchliche Beziehung unsers Wesens zu Gott, als dem ewigen Urgrunde desselben. („Gott zieht uns stets zu sich empor; regt ununterbrochen unser schlummerndes Geistwesen an:" — so sagen die Mystiker. Aber höchstens geht dies tiefe Wort, wie eine wohltönende Erbaulichkeit, flüchtig an unserm Ohre vorüber; rechten Ernst damit zu machen, fällt Niemand ein. Es in seiner Eigentlichkeit zu bewahrheiten und

dadurch erst verständlich zu machen, ist gerade Sache der Philosophie, indem sie die allgemeine Natur des Denkens erforscht.)

B) Beiläufig sey hier noch einer in entgegengesetzter Weise verlaufenden Gedankenwendung erwähnt: des bekannten schon von Aristoteles widerlegten „regressus in infinitum.“ Diese behauptet, daß alles Begründen in eine endlose Reihe rückwärtsliegender Gründe verlaufen müsse, sodaß der letzte Grund, Urgrund, nie wirklich erreicht werde. Es ist aber schon gezeigt worden, daß unter dieser Voraussetzung überhaupt jede Begründung unmöglich würde, und zwar ebenso in objectiver, wie in subjectiver Bedeutung. Objectiv: indem überhaupt Nichts zu existiren angefangen haben könnte, wenn der Urgrund aller Existenz nur am Anfange einer endlosen Reihe zu suchen wäre. Subjectiv: indem auch für die Erkenntniß jedes eigentliche Begründen illusorisch wäre, wenn der wahre Grund in einer unendlichen Reihe rückwärtsliegender Mittelglieder unerreichbar sich versteckte. Wichtig dem gegenüber ist nur das daraus hervorgehende positive Resultat: daß in dem unwillkürlichen Erkenntnißdrange, überhaupt begründen zu müssen, mittelbar schon die ebenso unwillkürliche Zuversicht zur Existenz eines erforschbaren Urgrundes liegt. Jedes Gottsuchen setzt stillschweigend auch ein Gottfindenkönnen voraus.

C) Hiermit haben wir uns nun auf den eigentlichen Springquell des Denkens gestellt, aus welchem mit unwiderstehlicher Regung die metaphysische Aufgabe sich erhebt und in mannigfachstem Ausdruck, ja in sehr abgeleiteten Formen, immer von Neuem sich geltend macht. Es metaphysiciren Alle, ohne vielleicht nur das Wort zu kennen, welche, unbefriedigt mit der sinnlichen Unmittelbarkeit des Gegebenen, hinter dieser, — wer weiß wie roh oder wie abenteuerlich mythologisirend! — ihr wahrhaftes Wesen und ihren Grund suchen. Und es ist das charakteristische Insiegel des Menschengeistes, sein Segen, der aber auch zum faustischen Fluche werden kann, als unbewußter Metaphysiker nirgends und niemals im wirklich Erreichten oder Erkannten seine letzte Befriedigung zu finden.

a) Wie gezeigt, setzt alles Einzelbegründen als verborgene Prämisse den Begriff des **Urgrundes** voraus. Wir nennen diesen Begriff, weil er in keiner Weise empirisch gegeben, ebenso wenig aber auch durch denkende Reflexion dem Bewußtseyn entstanden oder von ihm freithätig erworben ist, sondern umgekehrt aller seiner Denkthätigkeit als ursprünglich antreibende Macht innewohnt, deßhalb einen vorempirischen („apriorischen") Begriff, oder nach Kants Vorgange „Idee". Und historisch dürfen wir hierbei umsomehr an Kant anknüpfen, als die eigentliche, classische Leistung seiner „Kritik der reinen Vernunft" gerade darin besteht, die Vernunftursprünglichkeit, „Apriorität", der Idee eines „Unbedingten" für alles Bedingte und Endliche nachgewiesen zu haben.

b) Das metaphysische Denken (wir sind es an gegenwärtiger Stelle) findet sich jedoch **unmittelbar** nur endlichen Dingen gegenüber, als dem einzig ihm Gegebenen. Von der „Idee" des Unbedingten erfüllt, sucht es für diese die ihr entsprechende Wirklichkeit auf, und findet statt eines **solchen** Wirklichen, welches dieser Idee entsprechen könnte, vielmehr nur das Wirkliche, welches ihr nicht entspricht: eine unbegränzte Mannigfaltigkeit endlicher, vergänglicher Dinge.

c) Dies der nächste, zugleich der unbestimmteste Ausdruck für das „metaphysische" Problem, in welchem sich nur die ebenso unbestimmte Sehnsucht des Menschengeistes ausspricht nach fester, standhaltender Wahrheit, nach einem ewig und unwandelbar Gültigen für das Erkennen. Wir können diesen Gedanken in die allgemeine Formel zusammenfassen:

Das Wirkliche, welches das Denken unabläßig zu suchen nicht umhinkann, soll ein **Unbedingtes**, **Ewiges** seyn; das Wirkliche, welches unmittelbar allein gefunden wird, stimmt darin überein, sich als **bedingt** und **endlich** zu zeigen.

d) Zur Lösung dieses Problems kann der feste Ausgangs- und Haltpunkt nur im Endlichen selber liegen, weil es zunächst das **einzig** Gegebene ist; d. h. es ist zu untersuchen, ob im Begriffe des Endlichen so, wie es gegeben ist, nicht selbst noth-

wendige Gründe für das Denken enthalten sind, um von ihm aus auf das Daseyn eines „mehr als Endlichen“ zu schließen.

Dieser Gedanke ist gleichfalls, was nicht unbemerkt bleibe, vorerst noch ein ganz unbestimmter, Nichts präjudicirender. Er läßt die weitere Frage unentschieden (wir haben dabei pantheistische Uebereilungen im Auge, deren wir später kritisch gedenken werden): ob jenes „mehr als Endliche“ sofort und unmittelbar schon mit dem Begriffe des Unbedingten zusammenfalle oder nicht. Es wird nämlich sich ergeben, daß gerade in der übereilten Folgerungsweise, welche das Beharrliche im Endlichen, das bedingt Ewige, schon für das (schlechthin) Unbedingte hält, die erste Quelle des pantheistischen Irrthums liege.

D) Wir haben somit vom Begriffe des Endlichen zu beginnen, indem wir ihn einer genauern Analyse unterwerfen.

Was ist der durchgreifende Charakter alles endlich Seyenden, der „Endlichkeit“ überhaupt?

a) Es könnte statt dessen, wie es wirklich ist, auch nicht seyn oder anders, als es wirklich ist: seinem Begriffe kommt durchaus keine innere, ihm selbst beizulegende Nothwendigkeit und Allgemeinheit zu: — es ist ein „Zufälliges“ und „Einzelnes.“

b) Aber diese Zufälligkeit für unser Denken desselben vollzieht sich zugleich an seinem Seyn: es wird ein Anderes, als es war: es erscheint in immer anderer Gestalt: es entsteht, wandelt sich, zuletzt vergeht es, wenigstens für die Erscheinung, wie es für diese entstanden war. Es ist ein „Phänomenales“ und „Vergängliches“.

c) Es besteht daher auch kein wesentliches, inneres Verhältniß zwischen diesem endlichen Dinge und dem Denken, Erkennen desselben. Auch seine Erkenntniß ist die „zufällige;“ sie könnte auch nicht seyn oder anders seyn, als sie jetzt wirklich ist, indem das endliche Ding in seinem phänomenalen Wechsel sich ihr „zufälliger Weise“ auch anders hätte darbieten können.

Und eine zufällige ist diese empirische Erkenntniß auch dar-

um, weil sie vom „Wesen“ und vom „Grunde“ einer so sich darbietenden Erscheinung nichts weiß, weil sie zunächst mit der nackten, unbegriffenen Thatsächlichkeit sich begnügen muß.

d) Wir werden daher vorläufig behaupten müssen: daß im Gegensatze damit die Idee des Unbedingten als solche das charakteristische Merkmal innerer Nothwendigkeit und Gewißheit an sich trage. Und schon nach den bisherigen Erwägungen muß dies bestätigt werden. Als „Idee“, als apriorischer Fundamentalbegriff alles denkenden Erkennens, kann sie für dasselbe weder nicht seyn noch anders seyn; denn sie wird von ihm in allen einzelnen Denk- und Begründungsacten, wenigstens indirect, mitgesetzt, ist daher als (apriorische) Grundvoraussetzung in ihnen allen gegenwärtig, wenn auch nicht immer mit deutlich ausgesprochenem Bewußtseyn.

Zum Beweise nun, daß wir auch hierin nicht lediglich „metaphysische“, sondern allgemeine, des vielfachsten Ausdrucks fähige Wahrheiten aussprechen, sey daran erinnert, daß mit jenem Ergebniß die allgemein menschliche Denkweise wie das religiöse Gefühl auf das Tiefste übereinstimmt. Beide bestätigen auch ihrerseits höchst nachdrücklich jene Wahrheit des metaphysischen Denkens, daß den „endlichen Dingen“ für sich selbst kein bleibender Werth und keine selbstständige Bedeutung beizulegen sey. „Alles unter der Sonne sey eitel,“ ist ein tausendfach wiederholter, stets neu bestätigter Spruch. Sie sind eitel an sich, sofern man die Befriedigung des Erkennens oder des Gemüths oder des Erstrebens einzig in ihnen an sich selber sucht. Sie erhalten nur Bedeutung, wenn man sie in Bezug setzt zu dem Ewigen und in ihnen das Walten höherer, vernunftvoller Gesetze, sey es bloß ahnet, sey es wirklich erkennt. Dann erhält der entgegengesetzte Ausspruch ebensolche Wahrheit: daß Alles, auch das Kleinste, sinn und bedeutungsvoll sey; denn es deutet auf ein vollkommenes Ganze, auf eine vernunftvolle Harmonie der Dinge. Und Lessings Wort: „Es giebt keinen Zufall, Zufall wäre Gotteslästerung“ erhebt jenen Sinn zu eigentlich reli-

giöser Weihe; es ist zugleich der Vorgriff einer Lösung des metaphysischen Problems. Mit diesem Allen wird aber in letzter Instanz an die metaphysische Forschung appellirt, um jene Ahnung, jenen unvertilgbaren Glauben wahr zu machen.

6) Zunächst scheinen von hieraus dem metaphysischen Denken nur zwei Wege offen zu stehen: entweder zu behaupten, die Idee des Unbedingten entbehre überhaupt jeder objectiven Realität, weil sie auf nichts wirklich Gegebenem sich gründe; oder seine Untersuchung auf das wirklich Gegebene der endlichen Dinge selber zu richten, um auf diesem Wege über das Seyn und das Wesen eines Unbedingten zur Entscheidung zu gelangen.

A) In jener ersten Behauptung charakterisirt sich das innerste Wesen des Empirismus nach seinen verschiedensten Gestalten, mag er sich metaphysisch als Materialismus oder erkenntnißtheoretisch als Sensualismus aussprechen. Das Gemeinsame darin bleibt die Voraussetzung, daß man in den einzelnen und endlichen Dingen wirklich schon ein Wahres, ja die einzige Realität vor sich habe, die überhaupt gelten könne; was L. Feuerbach neuerdings mit großer Naivetät in dem Erkenntnißkanon ausgesprochen hat: daß nur das Sinnliche, sinnlich erfaßt, Realität und Wahrheit habe.

Aber dieser Standpunkt widerlegt unaufhörlich sich selbst, so gewiß er das Sinnliche, unmittelbar Gegebene dennoch denkend erkennen, d. h. seine wechselnden Beschaffenheiten aus seinem Wesen erklären, seine Veränderungen nach ihren allgemeinen Gründen begreifen, kurz, die Unmittelbarkeit seiner gegebenen Erscheinung aus einem Andern, nicht Gegebenen begründen will. Sofern er nun sich entschließt, zur Besinnung zu erheben, was eigentlich diesem Verfahren als verborgene Prämisse zu Grunde liegt, so muß er sich bekennen: es sey dabei die stillschweigende Voraussetzung, daß die „sinnlichen" Dinge, „sinnlich erfaßt," eben nicht das Wahre, am Allerwenigsten das letzte Wahre seyen, sondern nur die Erscheinungsweise an sich unsinnlicher Realwesen und Realgründe, die

von hier aus zu erforschen gerade dem Denken obliegt, während es zugleich durch seinen unwillkürlichen Begründungstrieb unablässig auf diesen Weg geleitet wird.

Der Empirismus in dieser Gestalt ist daher, wie man sieht, ein beständiger Protest, nicht nur gegen das allgemeine Wesen des Denkens, sondern gegen das eigene, stillschweigend anerkannte Princip („protestatio facto contraria"). Indem er seine eigene Behauptung zu begründen trachtet, erkennt er eine Macht an und unterwirft sich ihr, welche die Wahrheit seiner Behauptung durch ihre bloße Existenz widerlegt. Denn indem der Empirismus überhaupt sich begründen will, setzt er damit Gründe voraus, die nicht mehr bloß empirisch gegebene sind.

B) Ein anderer Empirismus höherer, speculativer Art — wir können ihn den kritischen oder skeptischen nennen — ist derjenige, welchen Kant durch seine Kritik der reinen Vernunft anbahnte, und bei dessen bloß negativem Ergebniß er stehen geblieben wäre, wenn er nicht die beiden andern Kritiken verfaßt hätte, die wenigstens die Aussicht oder den Eingang bieten zur Erkenntniß einer übersinnlichen Wahrheit.

Dieser Empirismus läßt sich in die Grundgedanken zusammenfassen: daß die Idee des Unbedingten für alles Endliche und Bedingte zwar ein nicht aufzugebender („apriorischer") Begriff, aber ein bloßes „Vernunftideal" sey, über dessen Objectivität durch „theoretische" Vernunft zu entscheiden, ewig unmöglich bleibe, weil das für uns Erkennbare eben nur das Bedingte sey. Dagegen sey jenes Vernunftideal gerade für das Erkennen des Bedingten von der entscheidendsten Bedeutung, indem es ihm der nie ruhende Antrieb werde, bei keinem gegebenen Bedingten, als dem Letzten, jemals stehen zu bleiben, sondern die „Erfahrungsforschung" in's Unendliche hin über alles Bedingte auszudehnen.

C) Soweit Kant in seiner ersten Kritik. Auf welche Art er nun dennoch über dies nur negative Ergebniß hinausgeschritten sey, — wie die Einen sagen, bloß sich hinweggeholfen habe

auf eine die Consequenz seines Systems gefährdende Weise, wie Andere behaupten, zu denen wir selber uns zählen, durch eine Wendung, welche dem Princip nach richtig und vielverheißend, in der Gedankenausführung aber ungenügend geblieben seyn mag; — diese Frage wird uns im Verlaufe des Folgenden noch beschäftigen. Hier sey nur vorläufig auf den eigentlichen Punkt der Entscheidung aufmerksam gemacht.

Kant erklärte in der Kritik der reinen Vernunft die Erkennbarkeit des Unbedingten aus dem doppelten Grunde für unmöglich, zuerst: „weil nur das Bedingte das für uns erkennbar Gegebene sey;" sodann: weil „nach der ganzen Einrichtung unsers Erkenntnißvermögens, auch die Erkenntniß des Bedingten bloß auf subjective Geltung Anspruch habe." Wenn nun aber innerhalb dieses Subjectiven und Bedingten selbst ein Element sich findet und deutlich erkennbar nachgewiesen wird, welches vom Denken als ein Unbedingtes, Allgültiges und an sich Gewisses anerkannt werden muß: so haben wir offenbar damit im Gebiete des Bedingten selbst einen Stütz- und Ausgangspunkt gefunden, um von ihm aus auch das **schlechthin** Unbedingte zu erforschen, wenn vielleicht auch nicht in seinem an und für sich seyenden „Wesen", so doch in einer seiner ewigen Wirkungen; ein Verhältniß übrigens, was vorerst noch unentschieden bleibe. Mit andern Worten: es ist durch diese Entdeckung eines Urgewissen im Endlichen und Bedingten der denkenden Erkenntniß ein Zugang geöffnet zur Erforschung des an sich Unbedingten und seiner ewigen Wirkungen innerhalb der Endlichkeit und Bedingtheit.

Diesen Zugang nun hat Kant allerdings eröffnet durch das Schlußergebniß seiner Kritiken der praktischen Vernunft und der Urtheilskraft; und zwar an einer Stelle, die nicht glücklicher und erfolgreicher gedacht werden kann: in der Tiefe des menschlichen Gemüthes. Hiermit ist ein Gedankenkeim in die speculative Entwicklung der Zeit gelegt worden, welcher selbst bis zur Gegenwart hin, weit entfernt seine volle Ausführung erhalten zu haben, kaum noch in seiner ganzen folgenreichen Tiefe

erkannt und gewürdigt seyn möchte. Hierüber werden an gegenwärtiger Stelle einige Andeutungen genügen.

D) In dem einfachen, aber großen Gedanken von der Unbedingtheit des moralischen Gebotes für unser Bewußtseyn, von der Gegenwart eines homo noumenon im sinnlich-phänomenalen Menschen, im Begriffe einer „Ethikotheologie" endlich, welche den Menschen als „moralisches Wesen" zum absoluten Ziele und Zwecke der Schöpfung macht und damit erweist, daß im Menschengeiste ein Element zur Erscheinung komme, welches selbst den Charakter der Unbedingtheit an sich trage: — durch dies Alles hat Kant die entscheidende Thatsache begründet, wenigstens diesem Gedanken den ersten Weg gebahnt:

daß im menschlichen Wesen und Bewußtseyn ein Mehr als Menschliches hindurchgreife und gerade dadurch seine Wirkung unwiderstehlich an den Tag lege, daß es den Menschen (als bloßes phaenomenon) über seine endlich-sinnliche Natur und ihre stets wechselnden Antriebe zur unerschütterlichen Gewißheit seiner moralischen Bestimmung erhebt, und damit zugleich ihn einer „übersinnlichen" Ordnung der Dinge einverleibt, (den homo noumenon in ihm verwirklicht).

E) Mit dieser psychologisch wohlbegründeten Lehre hat nun Kant noch ungleich mehr geleistet, als er selbst ausdrücklich aussprach und als er durch seine Formeln von dem „Primate" der praktischen Vernunft über die theoretische, und von der unbestreitbaren Berechtigung eines „moralischen Vernunftglaubens an Gott, Freiheit und Unsterblichkeit" sich selbst und seiner Schule zum unmittelbaren Bewußtseyn brachte. Auch ist eine Ahnung von diesem „Mehr" seinen nächsten Nachfolgern nicht verschlossen geblieben; nur müssen wir erachten, sie habe nicht die volle und ganze Tiefe des Gegenstandes erschöpft.

Diejenigen unter den Nachfolgern, welche sich Fr. H. Jacobi anschlossen, wie Fries mit den Seinigen, Bouter-

weck u. A. machten jenen „Vernunftglauben" unabhängig vom praktischen Primate und ließen ihn als eine im menschlichen Bewußtseyn schlechthin vorhandene Urthatsache, als ursprünglichen Glauben, „Ahnung" eines Göttlichen, selbstständig bestehen. Als psychologische Thatsache gewiß völlig berechtigt; aber die weitere Frage durfte sich erheben, wie diese Urthatsache selber zu erklären, was als Grund derselben in unserm Bewußtseyn zu denken sey?

Wie J. G. Fichte zu jenem Kantischen Ergebniß sich verhielt, unterlag bei ihm einer bedeutungsvollen Entwicklung: einer Erhebung vom bloß moralischen Standpunkte zum religiös-speculativen. Wir erinnern in diesem Betreff nur andeutungsweise an seinem Ausgangspunkt: „moralische Weltordnung" als selbst Gott, und als Ziel an den großen Gedanken seiner „Anweisung zum seligen Leben": daß Gott selbst sich mit uns vereinigt, indem er die ideale Liebe in uns wirkt, die werkthätige Begeisterung für die Ideen, „die keiner Reflexion Richterstuhl anerkennt," weil dies Gefühl der Begeisterung völlig Eins geworden ist mit der Selbstgewißheit des Ich. „So gewiß Ich lebe, lebt auch ein Höheres, Heiligendes in mir." Oder wie es in den „Sonetten" heißt:

> „Gar klar die Hülle" (der Reflexion) „sich vor dir erhebet;
> Dein Ich ist sie; es sterbe, was vernichtbar,
> Und fortan lebt nur Gott in deinem Streben."
>
> „Durchschaue, was dies Streben überlebet,
> So wird die Hülle dir als Hülle sichtbar,
> Und unverschleiert siehst du göttlich Leben."

Dies ist Idealismus zur Theosophie gesteigert und der Keimpunkt einer Weltansicht, die wenn es ihr gelingt, durch besonnene metaphysische und psychologische Durchführung jedes Element pantheistischer Zweideutigkeit aus sich zu entfernen, als Grundlage eines neuen Theismus gelten darf. Was die metaphysische Aufgabe in diesem Betracht von uns verlangt, darüber wird der nachfolgende Bericht Rechenschaft

ablegen. Die psychologische Seite der Frage, zugleich die wichtigste und einschlagendste, glauben wir bereits in der „Psychologie“ (1864) der Hauptsache nach erledigt zu haben, indem sie jenen theosophischen Grundgedanken eben als den einzigen erweist, aus welchem die höchsten psychischen Thatsachen wirklich erklärt werden können. Damit wird aber die Psychologie ganz von selbst zu einem mittelbaren Beweise vom „Daseyn Gottes;“ denn sie giebt im eignen Verlaufe ein thatsächliches, objectives Zeugniß für die Gegenwart des göttlichen Geistes im menschlichen, indem sie seine unverkennbar charakteristischen Wirkungen auf den letztern uns erkennen lehrt.

F) Dies psychologische Ergebniß kann aber auch nicht umhin, auf das metaphysische Problem über „das Verhältniß des Endlichen zum Unendlichen,“ eine durchgreifende Rückwirkung zu üben. Denn nun ist das „Unendliche“ nicht mehr bloß jenes inhaltsleere „Vernunftideal“, jene abstracte, durch lediglich negative Begriffsbestimmungen zu bezeichnende „Idee“, wie bei Kant, sondern ein durch seine positiven Wirkungen der Erkennbarkeit sich darbietendes Urseyn und Urwesen.

Im Allgemeinen jedoch können wir behaupten, und besonders denjenigen geben wir dies zur Erwägung, welche in obigen Sätzen vielleicht eine der Speculation besonders geziemende Nüchternheit und Bedächtigkeit vermissen sollten: — daß Kant selbst schon, der nüchternste und bedächtigste aller Denker, durch jene entscheidende Wendung die (theosophische) Richtung angebahnt habe, die wir jetzt nur weiter verfolgen. Nicht nur hat er dadurch die angebliche Kluft zwischen dem Unendlichen und Endlichen, vor welcher die „theoretische“ Vernunft als einer unübersteiglichen stehen bleiben müsse, wirklich durchbrochen, indem er durch dasselbe Princip der Reflexion, welches jenen Zweifel hervorrief, ihn auch beseitigte und widerlegte: die vertieftere Reflexion auf das menschliche Bewußtseyn zeigt im „moralischen Gesetze“ ein Unbedingtes, Urgewisses in ihm ge-

genwärtig, welchem die sinnlich-selbstische Natur des Menschen unwillkürlich sich zu unterwerfen gedrungen fühlt.

Sondern in diesem mehr als bloß menschlichen Bestandtheil unsers Bewußtseyns weist zugleich Kant selber die Möglichkeit nach, um von der durch bloß „metaphysische" Kategorien allerdings nicht erkennbaren, moralischen (heiligen) Wesenheit Gottes uns zu überzeugen. Der „moralische Beweis" vom Daseyn Gottes soll nach Kants eigentlicher Meinung und Absicht nicht etwa nur als unvollständiges und bloß auf bittweise Anerkennung Anspruch machendes Surrogat der fehlenden theoretischen Beweise dienen, sondern nach allen authentischen Erklärungen desselben und nach der Art, wie er seinen Grundgedanken in Anwendung bringt, namentlich in seiner „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft," tritt der moralische Beweis mit selbstständiger Geltung an die Stelle der verfehlten theoretischen und macht diese überflüssig; worin wir keineswegs bloß „ein schwankendes Mithineinspielenlassen der praktischen Gültigkeit in die theoretische," eine Schwäche und Inconsequenz Kants erblicken können, sondern eine consequente und berechtigte Folgerung aus dem neu von ihm entdeckten Princip. Denn wenn man auf die Thatsache eines „moralischen Bewußtseyns" im Menschen einen Schluß gründet, so hat derselbe, ist er sonst nur theoretisch richtig, offenbar darum keineswegs bloß „moralische Geltung" zu beanspruchen, sondern er ist ebenso theoretisch berechtigt, wie jeder andere. Kant war darum in seinem consequenten Rechte mit dieser Auffassung, sogewiß ihm das moralische Bewußtseyn („das moralische Gesetz im Menschen") und somit auch was aus ihm folgt, das Gewisseste blieb, was im Bereiche des Bewußtseyns überhaupt anzutreffen sey. Man wird daher auch vor dem Zugeständniß nicht mehr sich sträuben dürfen, im nüchternen Kant sogar einen versteckten Theosophen anzuerkennen; dies eben, weil er ein tiefgründender, und wo er eine Sache angriff, nie mit Halbem sich genügender Denker war.

7) Nach dem Ergebniß dieses kritischen Excurses muß es nun-

mehr gerechtfertigt erscheinen, mit entschiedenem Vertrauen den zweiten Weg zu betreten, welcher in der oben (§. 6) von uns bezeichneten Alternative sich uns darbot.

Es ist der allgemein metaphysische, nicht mehr bloß psychologische Ausgangspunkt: vom Endlichen in seiner Gesammtheit, soweit es sicher erkennbar ist, soll die Frage über die Realität der Idee des Unbedingten entschieden werden. Man wird daher die Untersuchung auf die Beschaffenheit der endlichen Dinge zu richten haben, um durch Rückschluß von ihnen aus über das Seyn und das Wesen ihres Urgrundes zur Entscheidung zu gelangen.

Dies Hinausstreben des „metaphysischen" Denkens über das Gegebene der endlichen Dinge, über den „Empirismus", liegt jedoch im allgemeinen Wesen des Denkens, weil dies überhaupt begründend, mithin einen Urgrund voraussetzend ist. Hiernach bestätigt sich von einer neuen Seite die frühere Behauptung, daß es kein müßiger Luxus oder eine zufällige Erfindung menschlicher Willkür sey, auf metaphysische Probleme getrieben zu werden, sondern das allgemeine Denken sucht nur seine Vollendung im metaphysischen und kann diesen Antrieb, diese Richtung gar nicht aufgeben nach seiner eignen ursprünglichen Beschaffenheit.

Dies der herabgekommenen philosophischen Gegenwart nachdrücklich einzuschärfen, geziemt sich umsomehr, als eben jetzt Stimmen sich vernehmen lassen, welche, nebenbei auch auf Kant's Autorität sich stützend, uns versichern wollen, von Metaphysik zu reden, werde fortan ebenso überflüssig und ebenso lächerlich erscheinen, als die Quadratur des Zirkels oder die Erfindung eines perpetuum mobile anzustreben, welches Beides schon längst mit dem officiellen Interdicte der Wissenschaft belegt worden, während das Gleiche auch auf die Metaphysik auszudehnen völlig an der Zeit sey! Diesen Versicherern sey gesagt, daß gerade sie Metaphysik doppelt nöthig machen, um die all-

gemeine Bildung von der sich selbst mißverstehenden Bornirtheit *ihres* Denkens zu befreien.

8) Durch denkende Vermittlung vom *Endlichen* aus soll die Frage über die Realität der Idee des Unbedingten entschieden werden. Die nächste Untersuchung kann offenbar nur darauf gerichtet seyn: *was es im Endlichen selbst Gewisses geben möge*, um von *seiner* Gewißheit aus die höhere Gewißheit, die des Unbedingten zu finden. Diese Voruntersuchung ist analog der bekannten „Vorfrage“ Herbarts: *was da gegeben sey?* und hat eigentlich dieselbe Bedeutung wie diese. Denn auch Herbart wollte in ihr nicht die Frage erheben nach dem, was *factisch* gegeben sey, sondern was im factisch Gegebenen als das Gewisse, Unzweifelhafte, *Nichtphänomenale* gelten könne? Darauf weist er schon hin durch die weiter dazu gefügte Bestimmung: „Wie viel *Schein*, so viel Hindeutung auf's *Seyn*.“ — „*Irgendwo* muß das Seyn vorausgesetzt werden, *weil* der Schein nicht hinwegzuheben ist.“ Das heißt: das Phänomenale giebt durch seinen eignen Charakter unserm Denken nothwendige Anknüpfungspunkte, um auf ein Seyendes, Reales, zurückzuschließen.

Es ist dasselbe methodische Verfahren, welches Herbart (in seiner größern Metaphysik) also charakterisirt: „Die Metaphysik beschreibt gleichsam einen Bogen, der von der Oberfläche des Gegebenen in die Tiefe hinabsteigend sich dem Realen erst nähert, dann wieder aus derjenigen Tiefe, *die man hatte erreichen können*, sich erhebt und beim Gegebenen mit den Erklärungen, sofern sie uns möglich sind, endet.“ *)

Wir selbst werden späterhin Gelegenheit finden, die Punkte bestimmt zu bezeichnen, in welchen wir uns für *metaphysisch berechtigt* halten, das Gegebene allerdings „in größerer Tiefe“ aufzufassen, als Herbart sich berechtigt glaubte. Es ist eine Differenz, die nicht im allgemeinen *Princip* der Methode, sondern in *Anwendung* derselben begründet ist.

---

*) *Herbart* „Hauptpunkte der Metaphysik,“ Göttingen 1808 S. 3. 20. 21. „Allgemeine Metaphysik“ Königsberg 1829 Bd. II. S. 14.

9) Für uns selbst ist zur Erledigung jener Frage schon bedeutend vorgearbeitet, theils durch die bereits vollzogene Analyse des Begriffes der „Endlichkeit“ (§. 5. D), theils durch die in der Geschichte der Philosophie vorliegende gründliche Durcharbeitung der skeptischen Bedenken, welche gegen die Täuschungen und falschen Annahmen einer Gewißheit im unmittelbar Gegebenen gerichtet sind. So bei den Alten in der spätern Akademie und der Pyrrhonischen Schule; in der neuern Philosophie durch die skeptisch einleitenden Betrachtungen von Descartes, durch Hume und bis in die Kantische Philosophie hinein.

Für die gegenwärtige Speculation hat Herbart das Verdienst, erneuert gezeigt zu haben, daß die Metaphysik durch die „höhere Skepsis“ hindurchgehen müsse, „indem sie von dieser ihre Probleme empfängt, daß man aber zugleich die Erfahrung als den Grund und Boden der Metaphhysik anerkenne und nicht statt desselben in Luftschlössern sich ansiedele.“ *)

Der vermeintlich einfachere Ausweg Hegels, „rein denken zu wollen,“ jene skeptischen Bedenken in der „gänzlichen Voraussetzungslosigkeit“ einschwinden zu lassen, „welche von Allem abstrahirt und ihre reine Abstraction, die Einfachheit des Denkens erfaßt,“ um seiner „dialektischen Selbstbewegung“ sich hinzugeben; **) — diese Auskunft kann aus doppeltem Grunde nicht mehr genügen. Zuerst weil man bei diesem Verfahren ebenso willkürlich wie unberechtigt vom Gegebenen mit den in ihm enthaltenen bestimmten Problemen abstrahirt, welches gerade der feste, jede Willkür des Denkens ausschließende Boden für die Metaphysik bleiben muß, die allein von hier aus ihren sichern Ausgangspunkt nehmen kann.

Aber auch jenes angeblich reine, erfahrungslose Denken in seiner „dialektischen Selbstbewegung“ ist ein problematischer, näherer Begründung durchaus bedürftiger Be-

*) „Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie.“ 3te Aufl. 1837. S. 48.

**) Hegel „Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften.“ 3te Aufl. 1827. §. 78 S. 95.

griff. Denn abgesehen von dem Einwande, daß es für das menschliche Bewußtseyn ein reines, erfahrungsloses Denken von dem Inhalte und Umfange, wie Hegel beides behauptet, erweislich nicht giebt, bedarf auch sein Begriff „dialektischer Selbstbewegung" durchaus einer bestimmteren Begründung. Wer vollzieht sie eigentlich, da doch eine Gedankenbewegung und Gedankenerzeugung nur von einem denkenden Subjecte vollbracht werden kann? Soll es die objective, alle Dinge beherrschende Weltvernunft (der „Weltgeist") seyn, so muß bewiesen werden, daß diese dem menschlichen Bewußtseyn dergestalt immanent sey, um in seinem, doch immer nur an ein individuelles Subject geknüpften Denken rückhaltslos und auf völlig adäquate Weise sich zu vollziehen. Alle diese unterdrückten Voraussetzungen und Vorfragen bedenklichster Art verbarg sich Hegel nur deshalb, weil er in einer ihm schon festgewordenen (pantheistischen) Weltanschauung mitten innestand, welche ihm die Gewißheit einer objectiven Vernunft und einer Immanenz derselben im menschlichen Bewußtseyn zu einer stillschweigenden Voraussetzung machte.

Es genügt hier an dies Alles kurz zu erinnern, da in frühern ausrührlichen Kritiken des Hegelschen Systemes diese Punkte schon ihre vollständige Erledigung gefunden haben, um die Gründe zu rechtfertigen, welche uns auch in diesem Betreff eine gänzlich von Hegel abweichende Richtung einschlagen und zur ältern Methode zurückkehren lassen.

10) An gegenwärtiger Stelle dürfen wir jene skeptischen Vorfragen, mit denen sich schon unsere hier vorauszusetzenden psychologischen und erkenntnißtheoretischen Untersuchungen in streng wissenschaftlichem Zusammenhange beschäftigt haben, unter nachstehende Gesichtspunkte kurz zusammenfassen.

A) Die Sinnenempfindung, als unterste Stufe und Ausgangspunkt des Erkennens, enthält nichts an sich Gewisses, weil sie nicht das objective Wesen des Realen zu bezeichnen vermag, sondern nur unsere subjective Auffassung desselben ausdrückt. Dies gilt in doppelter Hin-

sicht: die Sinnenempfindungen, als solche, sind nur das Product unserer Organisation in ihrer Wechselwirkung mit den äußern Erregungen, und eben diese sind einem steten Wechsel und Veränderung unterworfen. Sie bezeichnen daher überhaupt nur einestheils das wechselnde Verhalten der Dinge zu uns, nicht ihr bleibendes Wesen, anderntheils die dadurch in uns erregte Gegenwirkung, nicht ihre eigne objective Beschaffenheit.

B) Aber auch das empirische Denken mit seinen unmittelbaren begrifflichen Bestimmungen, Urtheilen, Folgerungen enthält lediglich subjective Auffassungen, relative Gesichtspunkte, einestheils individueller, anderntheils wechselnder Art; bloße Begriffs-, Urtheils-, Schlußversuche, wie es unsere „Erkenntnißlehre" bezeichnet. Sie sind nur wahr „für mich", nach dem relativen Standpunkt meines Denkens, nicht wahr an sich selbst. Sie wechseln ebenso nach dem wechselnden Scheine, welchen die Dinge selbst mir darbieten. Jedem Urtheil und jedem Grunde kann daher ein anderer mit gleicher Berechtigung entgegengehalten werden; („παντὶ λόγῳ λόγος ἴσος ἀντίκειται"). Der κοινὸς λόγος wird hier nirgends erreicht; oder auch, wie namentlich die Sophisten in Bezug auf das Gerechte und Ungerechte behaupteten, es giebt überhaupt keinen κοινὸς λόγος.

C) Die eigentlich rationelle, auf die Principien der Induction und Analogie, des Experiments und des Zeugnisses sich gründende Erfahrungsforschung sodann bietet zwar die Einsicht in mehr oder minder sichere Erfahrungswahrheiten; sie erweitert immer mehr das Gebiet jener „Weltwissenschaft", durch welche die Möglichkeit einer „Weltweisheit" bedingt ist (§. 4). Aber sie verweilt nur im Gebiete der bedingten Ursachen; sie bleibt fern der (metaphysischen) Erforschung des höchsten, unbedingten Grundes der Welt. Sie hält zwar das Bedürfniß einer solchen höchsten Wissenschaft immer rege; aber sie selbst fördert dieselbe nicht unmittelbar.

D) Das reine Denken endlich in Ermittlung der mathema-

tischen und logischen Grundsätze und Wahrheiten, bietet zwar Gewisses und Gemeingültiges, aber nicht diejenige Gewißheit, welche zugleich ein Reales enthielte, sondern die nur die allgemeinen Bedingungen bezeichnet, unter denen das Reale, sofern ein solches „gegeben" ist, allein zu existiren und gedacht zu werden vermag. Das reine Denken erzeugt nur formale Wissenschaft und hat eben darin seine Bedeutung.

11) Hierdurch wird erst zu deutlicher Anerkenntniß erhoben, was eigentlich für eine Gewißheit gefordert sey, von welcher die Metaphysik ihren Ausgangspunkt zu nehmen habe, da sie, ihrem Begriffe und ihrer Aufgabe gemäß, weder empirisches Erfahrungswissen, noch bloß formale Wissenschaft zu seyn begehrt. Es muß eine Gewißheit seyn, die sich auf ein Reales bezieht, und dessen Existenz außer Zweifel stellt; d. h. die ein „Gegebenes" als ein zugleich Gewisses bezeichnet, und zwar als gewiß und sicher erkennbar sowohl nach seinem Daseyn, wie nach seinem Inhalt.

Endlich muß dies als gewiß Gegebene durch sein Daseyn und seinen Inhalt sich als durchaus Bedingtes erweisen, als ein solches daher, welches einer weiteren Erklärung, tieferen Begründung durchaus bedürftig ist. Mit andern Worten: es muß in ihm ganz von selbst, ohne künstliche Veranstaltung oder willkürliche Deutung, eine Reihe von Problemen vorliegen, durch deren Lösung die metaphysische Untersuchung in Gang gesetzt wird.

12) Was solcher Forderung gemäß dem Denken das erste oder letzte Gewisse ist, was jedem, auch dem durchgeführtesten Zweifel Widerstand leistet, kann kein Begriff seyn, bei welchem uns die Wahl zwischen verschiedenen Möglichkeiten übrig bliebe, oder über welchen Zweifel und Streit sich erheben könnte, sondern er kann nur ein einziger seyn, ein solcher, der für das Denken als letzter immer übrig bleibt, wie weit es auch in seinem vernichtenden Zweifel zurückgehn möge, oder welcher überall der erste ist, der stets vorauszusetzende, an sich selbst aber

voraussetzungslose, wie weit auch das Denken seine Untersuchung ausdehnen möge.

Wir haben ihn schon dadurch gefunden, indem wir seine Bedingungen erforschen. Das Denken, das denkende Subject in seiner einfachen Existenz ist Sich Selbst die erste oder die letzte Gewißheit. (Nicht cogito ergo sum, sondern cogitans sum.) Ich bin mir selber als das Gewisseste „gegeben".

Dies: „Ich bin mir gegeben," ist jedoch kein inhaltsleerer, unfruchtbarer Gedanke, wie es zunächst scheinen könnte. Es liegt vielmehr in ihm eine Reihe von weitern Bestimmungen, aus denen sich Probleme entwickeln; und zunächst haben wir drei Momente darin zu unterscheiden.

A) „Ich", nicht als empirisches Subject, sondern als allgemein psychologischer Begriff, bezeichnet die Identität der individuellen und der allgemeinen Subjectivität. („Die Vorstellung: Ich denke, muß alle meine Vorstellungen begleiten können," sagt Kant.) Es ist darin von aller Verschiedenheit der Subjecte (Iche) abstrahirt und in ihre reine, unterschiedlose Bewußtheit zurückgegangen. Der Begriff des Ich ist nicht nur Jedem, der die Vorstellung: „Ich bin", zu fassen vermag, gemeinschaftlich, sondern er ist auch in Jedem der gleiche Begriff. (Descartes hatte daher im „Ich denke" noch nicht die vollständige Reinheit der Abstraction erreicht. Daß ich, um zu denken, Ich sey, ist nothwendig; nicht aber ist nothwendig, daß ich gerade denke. Ich lebe zugleich, ich empfinde, will, „lasse mich täuschen," u. dergl. Dies die Einwendung, welche Gassendi: „ludificor ergo sum," gegen die Gültigkeit des „Syllogismus" machte, der nur vom Denken aus auf das Seyn des Ich schließen wollte. Das Denken ist hier vielmehr nur ein unwesentlicher, vertauschbarer Moment.)

Um dieser Allgemeinheit und Unabstrahirbarkeit willen kann aber das Ich auch zum metaphysischen Ausgangspunkte, zum „heuristischen Principe" dienen. Es ist das in allen denkenden Subjecten Urgewisse, Unabstrahirbare; darum läßt sich

von ihm aus auch im Denken sicher fortschreiten. Daß und wie Fichte dies zu thun versuchte, ist bekannt. Aber er hat dabei, mit einer zunächst kaum zu vermeidenden Verwechslung, das Ich zum höchsten Princip, zum Urquell aller Realität gemacht, während es in Wahrheit nur Ausgangspunkt, „heuristisches" Princip seyn konnte, um das höchste, absolute erst zu finden.

B) „Ich bin" ist nämlich nicht der Begriff eines blos Möglichen, sondern ein realer, die Wirklichkeit in sich schließender Gedanke. Indem ich mich als Ich fasse, muß ich mir zugleich Wirklichkeit beilegen; und ich bin dieser Wirklichkeit unmittelbar gewiß. (Im Ich fallen Bewußtseyn und Seyn, „Subject" und „Object" **unmittelbar** zusammen.)

Aber indem sich das Ich seiner als eines Wirklichen bewußt wird, ist in diesem Bewußtseyn ebenso unmittelbar das Wissen von einem Andern (einem „Nichtich") mit enthalten, von welchem es sich bestimmt („afficirt") empfindet und auf welches umgekehrt ihm Rückwirkung möglich ist.

In keinem Acte wirklichen Selbstbewußtseyns faßt das Ich sich jemals als „reines", leeres („reines Ich" ist überhaupt bloß das Product psychologischer Abstraction), sondern zugleich im Verhältniß zu einem Andern, welchem es darum, ebenso wie sich selbst, Realität beizulegen gedrungen ist.

Da ferner dies Verhältniß zu einem Andern vom Ich als ein stets wechselndes empfunden wird, indem es ihm immer andere und andere Affectionen bietet: so kann es dies afficirende Reale nicht als ein Einfaches oder Einzelnes, sondern nur als ein Vieles setzen.

Das Ich in der Unmittelbarkeit seiner Selbsterfassung ist daher bedingt durch Anderes und weiß sich **nur** so. Das heißt: es ist sich selbst unmittelbares Object; aber darin liegt zugleich das Mitwissen von einem Andern, es Afficirenden, als dem **mittelbaren** Objecte.

C) Dies die Aussage des unreflectirten („natürlichen") Selbstbewußtseyns rein als solchen. Es ist nun die Sache der Psy-

chologie oder der Erkenntnißlehre, diese Aussage zu prüfen, d. h. zu untersuchen: ob dies natürliche, zugleich unwiderstehliche Realsetzen eines mitexistirenden Andern außer und neben dem Ich gegründet sey, oder ob es sich nur als eine unwillkürliche Täuschung desselben erweise?

Diese Prüfung ist nun erfolgt, beiläufig und gelegentlich durch Kant, in seiner Widerlegung des „psychologischen Idealismus“, im streng wissenschaftlichen Zusammenhange durch unsere „Psychologie“, auf deren Ergebniß wir an gegenwärtiger Stelle kurz verweisen.*) Es wird darin ausführlich gezeigt: daß der Geist, als (vorbewußtes) Realwesen, das Bewußtseyn seiner selbst ursprünglich und in weiterm Verfolge seines Bewußtseynslebens nur dadurch gewinnen, ebenso sich erhalten könne, daß er unablässig geweckt wird durch die Erregungen eines ihn afficirenden Andern, welches mithin als ebenso real gesetzt werden muß, als der Geist sich selber ist. „Ist das Bewußtseyn überhaupt nur die unwillkürliche Erleuchtung und das treue Spiegelbild der realen Zustände und Veränderungen des Geistes: so muß sich dies auch auf seine (möglicherweise eintretenden) Veränderungen erstrecken. Indem das Bewußtseyn unmittelbar der realen Veränderungen inne wird, in welche der Geist durch seine Wechselwirkung mit den andern Realen geräth: wird mittelbar dadurch dies Andere gleichfalls Object des Bewußtseyns, nicht zwar in seinem Ansich, wohl aber in seinem Verhältniß zum realen Wesen des Geistes. — So entsteht die allgemeine Möglichkeit eines doppelten Objectes für das Bewußtseyn: des unmittelbaren, überhaupt dem Bewußtseyn Wahrheit und Realität zusichernden, — es ist das reale Wesen des Geistes selber — und eines mittelbaren; — es ist ein anderes Reale, sofern es in Wechselwirkung mit dem realen Wesen des Geistes tritt und Veränderungen in diesem veranlaßt. Und die Realität, welche wir dem unmittel-

*) „Psychologie, die Lehre vom bewußten Geiste des Menschen,“ Leipzig 1864. Bd. I. §. 127—132. S. 277—291.

baren Objecte (uns selbst) zu vindiciren nicht umhin konnten, muß folgerichtig auch von der Realität des mittelbaren Objects (des „Andern") gelten." (A. a. O. S. 279.)

Dieselbe Folgerung macht sich geltend, wenn wir das Bewußtseyn des nach Außen wirkenden und durch Aeußeres beschränkten Willens analysiren, was nach dem Vorhergehenden kaum näherer Begründung bedarf. Das Gesammtergebniß nach beiden Seiten hin ist daher folgendes: „So gewiß ich bin und will und die unmittelbare Gewißheit von Beidem habe, stehe ich in räumlicher und zeitlicher Wechselwirkung mit anderm, ebenso räumlichem und zeitlichem Realen, dessen Existenz mir daher gleich gewiß seyn muß mit der eignen, weil das Bewußtseyn von Beidem unabtrennbar ist und sich wechselseitig bedingt." (S. 282.)

Hiermit ist nun vom bloß subjectiven Idealismus entschieden abgelenkt, aber zugleich seine bedingte Berechtigung in voller Kraft erhalten. Diese bedingte, aber unbestreitbare Berechtigung besteht eben in der Einsicht: daß das unmittelbare Object des Geistes lediglich er sich selber sey. Der feste unerschütterliche Augpunkt des Geistes ruht nur auf Sich; unmittelbar weiß er allein von seinen Zuständen. Alles Andere, was noch in sein Bewußtseyn fällt, ist lediglich vermitteltes Object, welches eben deßhalb niemals in seinem Ansich, sondern gleichfalls nur mittelbar, in seinem Verhältniß zum Geiste gewußt und erkannt werden kann.

Dieser einfache Gedanke eben war es, welchen Kant als den Geist des „kritischen" Idealismus, Fichte als das Princip der Reflexion und „Besonnenheit", als die nothwendige Bedingung alles Philosophirens in unzähligen Wendungen einschärfte. Dies war es eigentlich, von dem er behauptete und behaupten durfte, daß, wer es einmal eingesehen, in alle Ewigkeit nicht es zurücknehmen könne. *)

*) Wir meinen die bekannten, vielfach mißdeuteten Worte in seinem „Antwortschreiben an Reinhold", vor denen selbst ein J. P. Fr. Richter sein

Man könnte hierin ein lediglich formelles, ein methodologisches Interesse finden, wie denn diese idealistischen Erwägungen wirklich für die herrschenden nachkantischen Systeme und die Gegenwart fast ganz in den Hintergrund getreten sind. Aber zu deren eignem größten Schaden! Denn von welcher entscheidenden sachlichen Bedeutung diese Erwägungen auch für die „Metaphysik", für eine neu zu gründende „speculative Theologie" werden müssen, wird eben der fernere Verlauf unserer Untersuchung zeigen; nicht bloß zur kritischen Abwehr jener „unkritischen" pantheistischen Uebereilung, sondern auch auf positive Weise, durch den Gewinn eines vor dem Principe der „Besinnung" gerechtfertigten und dadurch für immer gesicherten Realgehaltes.

13) Hiermit hat sich nun der Inhalt und Umfang des „mit Gewißheit Gegebenen" um ein Bedeutendes erweitert über den Bereich des bloßen „Ich bin". Das Ich ist sich „ebenso gewiß" gegeben in steter Wechselwirkung mit einer Vielheit anderer Realwesen, welche Vielheit zugleich (eine sofort anzureihende, leicht zu gewinnende Reflexion!) als ein qualitativ Vielfaches gedacht werden muß, so gewiß der sinnliche Empfindungsinhalt des Ich eine von der Willkür des Bewußtseyns durchaus unabhängige und zugleich auf feste (physikalische) Gesetze deutende Verbindung gewisser verschiedener Empfindungen zeigt

„Entsetzen" aussprach (Sämmtl. Werke, Bd. II. S. 529): ... „so wie ich z. B. in jedem Augenblicke bereit bin, mich feierlich zu verbinden, daß ich ewig verdammt seyn will (um einer Kantischen Wendung mich zu bedienen), wenn ich je auch nur innerlich zurücknehme, und wenn irgend ein Mensch, der es nur einmal eingesehen hat, innerlich zurücknimmt, was ich an meiner Wissenschaftslehre wirklich weiß und als durchaus evident einsehe." Ebenso darf in dieser Hinsicht an ein merkwürdiges Privatschreiben (aus dem J. 1801) erinnert werden, in welchem er einem jungen Manne über den Geist des „transscendentalen Idealismus" und sein Studium Aufschluß und Rath ertheilt in den summarischen Worten („Fichtes Leben und literarischer Briefwechsel," 2te Aufl. Leipzig 1862. II. S. 550): „Philosophisches Geschick besteht in dieser habituell gewordenen Selbstbesinnung" u. s. w. — Uns selber will bedünken, daß diese theils erläuternde, theils apologetische Bemerkung auch jetzt noch nicht ganz überflüssig sey!

und einen ebenso regelmäßigen Verlauf in dem Wechsel derselben verräth.*)

Dies Alles wird nun der feste und gesicherte Ausgangspunkt für die metaphysische Erforschung, indem durch denkende Analyse jener „gegebenen Wechselwirkung des Realen" sofort die tiefer liegenden (darum „metaphysischen") Gründe und Bedingungen erforscht werden müssen, unter denen allein ein solches Verhältniß an sich möglich, wie für uns denkbar werde.

Es tritt dabei zunächst ein Dreifaches hervor:

A) Zuvörderst ist es für die Metaphysik von keinem Interesse mehr, bei jener Analyse das „Ich", als solches, in seinem Unterschiede vom andern Realen, als dem „Nichtich", noch festzuhalten und es diesem entgegenzustellen. Nach dem hier vorwaltenden Gesichtspunkte gehört der Geist als Realwesen ganz in die Reihe der übrigen Realen, mit Abstraction vom Gegensatze des „Ich" und „Nichtich". Wir können daher ohne Schaden für die Genauigkeit metaphysischer Forschung die bisherige Formel: „Ich bin mir gegeben in Wechselwirkung mit anderm Realen," durch die einfachere Formel ersetzen: „Es ist ein Vieles in Wechselwirkung mit einander gegeben."

B) Sodann ist jedoch der Begriff jener „Vielheit" des Realen zunächst ein sehr dunkler und mehrdeutiger. Er kann eine unbestimmte Vielheit, eine vielleicht unzählbare Summe von Einzelheiten (etwa „Atomen") bezeichnen, oder er kann auch eine Mannigfaltigkeit von qualitativ unterschiedenen Realwesen bedeuten, welche ein in sich geschlossenes und vollendetes Ganze, ein „System" harmonischer Zusammengehörigkeiten (*κόσμος*, Universum) bilden. Die Metaphysik wird durch Rückschluß aus der innern Beschaffenheit

*) In Betreff des Nähern vergleiche man die „Psychologie" in der Lehre von den „physiologischen Bedingungen der Sinnenempfindung" (§. 133 S. 292 fg.), wo jener auch für die Metaphysik wichtige Satz näher begründet ist.

des gegebenen Vielen auf die Art und Weise seiner Verbindung jene grundwichtige Frage zu entscheiden haben.

C) Endlich ist der Begriff der „Wechselwirkung“ unter den Realen, welcher gleichfalls „gegeben“ ist, einer tiefern Erforschung durchaus bedürftig, um seine innern Bedingungen und die weitern Voraussetzungen, auf welche jene uns führen, vollständig kennen zu lernen. Es dürfte sich zeigen, daß in der erschöpfenden Analyse dieses Begriffs gerade einer der Wendepunkte enthalten sey, mittels dessen die Metaphysik über ihre einestheils pantheistischen, anderntheils empiristischen Schranken hinausgeführt werden kann.

14) Hiermit sind wir nun an den Ausgangspunkt versetzt, von welchem die Metaphysik („speculative Theologie“ §. 14 S. 61 fg.) ihre Untersuchung beginnt, um aus dem „Weltbegriffe“, als dem „Gegebenen“, die „Idee“ des Urgrundes (Gottes) zu entwickeln. Dies Verfahren befolgt somit nur den im allgemeinen Wesen des Denkens begründeten Erkenntnißkanon, daß der wahre Charakter der Ursache desto sicherer erkannt werde, je vollständiger es gelingt, alle ihre Folgen und Aeußerungsweisen zu ermitteln; daß mithin, je erschöpfender der Weltbegriff aus der Gesammtheit der Erfahrung hervorgebildet wird, desto tiefer, vollkommener, somit richtiger auch die Idee des Urgrundes vom Denken erfaßt werden könne.

Die ganze metaphysische Gedankenentwicklung stellt daher eine Reihe von „Beweisen für das Daseyn (Wesen) Gottes“ dar, deren sich ergänzender Stufengang die immer tiefere, eindringendere Erfassung der Idee Gottes ausdrückt. Die erweislich höchste Weltthatsache endlich (in welchem Erfahrungsgebiete allein sie zu finden und an welchen Kriterien sie zu erkennen sey, wird an seinem Orte sich ergeben) muß dem Denken zugleich die vollkommenste Idee von der Natur ihres Urhebers, die adäquateste „Definition“ vom Wesen Gottes gewähren. Und eben dies Ergebniß ist es, was uns seiner Zeit ermächtigen wird, den von uns vertretenen Theismus als „ethischen“ zu bezeichnen,

nach dem Rechte, daß das Ganze eines Gedankenzusammenhangs nach seinem höchsten Resultate benannt werden darf.

In dieser ganzen Untersuchungsweise, ebenso in dem Ziele, welchem sie sich zubewegt, glauben wir nun nicht eine bloß individuelle willkürlich ersonnene Wissenschaftsrichtung zu besitzen, einen Erkenntnißweg, der angenommen oder verworfen werden kann, je nach den verschiedenen wissenschaftlichen Zeitstimmungen oder Schulen, sondern eine Methode, welche nicht nur, wie ausdrücklich gezeigt wurde, im allgemeinen Wesen und ursprünglichen Triebe des Denkens gegründet, ja die stete und unwillkürliche Bethätigung seines Wesens ist, sondern die gerade aus diesem Grunde, wenn auch nicht immer mit klarem Bewußtseyn und in erschöpfender Ausführung, stets wirklich verfolgt worden ist und auch künftig verfolgt werden wird. Was daher im gegenwärtigen Falle unsern metaphysischen Versuch von den vorhergehenden unterscheidet, ist nicht das so eben beschriebene methodische Verfahren an sich, — denn diesem kann man überhaupt sich nicht entziehen, — sondern lediglich das schärfere Bewußtseyn über die innern Bedingungen desselben, über seine berechtigte Tragweite, aber zugleich über seine unüberschreitbare Grenze. Unsere „speculative Theologie" ist der erste, seines relativen Gegensatzes gegen die frühern Standpunkte klarbewußte Versuch einer objectiven Begründung des Theismus vom kosmo-anthropocentrischen Standpunkte, mit scharfer Abscheidung aller fremdartigen, einerseits scholastisch-theologischen, andrerseits pantheistischen Elemente. Oder auch, was nur in anderer Wendung dasselbe bedeutet, sie ist Begründung der „Theosophie", aber nicht mehr in der Gestalt einer einsamen, der Welt entfremdeten Gemüthsmystik, oder einer particulären, specifisch theologischen Lehre, sondern nach ihrem freiesten, universalsten Ausdruck, als die gemeingültige Grundwahrheit, die für alle eigentlichen Culturthaten der Menschheit das letzte und tiefste Verständniß uns eröffnet. Welche begeisternde Macht, welche befeuernde Wirkung aber für Religion, Wissenschaft, Kunst in der einfachen Grundüberzeugung liege, daß nichts geistig Neu-

schöpferisches vollbracht werden könne ohne jenen von Innen her einwirkenden göttlichen Einfluß, auf welchen die Religion uns hinweist, so daß der religiöse Standpunkt nun der universell-philosophische wird und umgekehrt: darüber haben Psychologie, Ethik, Aesthetik und Religionsphilosophie im Besondern Rechenschaft abzulegen. Die allgemein metaphysische Begründung dieser Wahrheit wird hier zur Sprache kommen müssen. Darüber in den folgenden Artikeln!

Die geistige Deutung des goldenen Schnitts.

Rückantwort an Herrn Prof. Dr. Zeising.

(Vgl. diese Zeitschr. Bd. 51, 2. Heft, und Bd. 52, 1. Heft.)

Geehrtester Herr!

Ihre in solcher Ausdehnung und Unbedingtheit, wie sie Ihre Erwiederung meines Sendschreibens zu meiner großen Freude bekundet, kaum gehoffte Zustimmung zu meiner Erklärung des ästhetischen Wohlgefallens am goldenen Schnitt, und namentlich die Perspective tiefgreifender und noch wichtigerer Anwendungen, die Sie meinem für Sie so evidenten Gedanken über diesen Gegenstand eröffnen, treiben mich an, die von Ihnen gebotene Gelegenheit zu nochmaligem Zurückkommen auf die Sache nicht vorüberzulassen. Habe ich doch nur zu viel Ursache, meine erste Darstellung, deren Absendung ich im ersten Feuer des Glaubens an einen gethanen Fund kaum erwarten konnte, jetzt in der Form für übereilt zu halten, vor Allem des letzten, den ganzen Beweis krönenden Satzes wegen, dessen Rechtfertigung ziemlich unklar und allzu knapp gerathen war.*) Um so mehr muß ich Ihnen danken, daß Sie in liebenswürdiger Sorgfalt so productiv eingehend gelesen haben, um meinen ganzen Gedankengang so treu und doch so frei reproduciren und nach Seiten der

*) Dazu kam ein Druckfehler: S. 301, Z. 3 v. u., lies derselben anstatt denselben.

Begründung ergänzen zu können. Nur zwei Abweichungen Ihrer Entwickelung von der meinigen, von denen übrigens nur die Eine ausdrücklich vorliegt, und zwar in directer Folge meiner Unklarheit und Ihres Erläuterungsbestrebens entstanden, weiß ich herauszufinden: und diese erlauben Sie mir jetzt als Anknüpfungspuncte zu benutzen, um meine erste Darstellung in der mir jetzt doppelt erwünschten Weise zu vervollständigen.

Die von mir so beiläufig und absichtslos hingestellte, als Stützpunct meiner Deductionen nur vorausgesetzte Definition des Schönen ist von Ihnen einer Aufmerksamkeit werth gehalten worden, die mich nun selbst verleitet, rücksichtlich dieser Definition Ihnen gegenüber subtil zu seyn. Sind Ihnen nämlich die zwei Merkmale des Schönen, die ich der allgemeinen Gattungsbezeichnung hinzufügte, und welche die zugleich einende und übergreifende Function des geistigen Elements betrafen, bemerkenswerth genug erschienen, um denselben Ihre so faßliche und zwingende Begründung*) unterzubauen: so gestatten Sie wohl eine kleine Correctur in Ihrer Wiedergabe eines dritten Merkmals, das vielleicht gleichen Ranges mit den übrigen ist. Meine Definition schließt nach Ihnen mit der Bemerkung, daß „das sinnliche Moment nur die Erscheinungsmittel darbietet.“ Meine Absicht war, auszudrücken, daß „**nur** das sinnliche Moment die Erscheinungsmittel darbietet,“ d. h. daß der im Schönen zur Darstellung gelangende Inhalt, also jene organische Einheit des Sinnlichen und Geistigen, welche durch das überragende Gei-

*) Ich würde bei dieser Begründung nur vielleicht dies noch mehr hervorgehoben haben, daß sich unsre Definition auch in dem objectiven Kunstwerke selbst, abgesehen von seiner künstlerischen Hervorbringung, bewährt. Der übergreifend-einende Geist erscheint dem Kunstwerke selbst als immanent, sofern es **ihn selbst** in seinem Verhältnisse zur Natur zum Gegenstande der Darstellung macht, z. B. in einer Statue von schönem Gesichtsausdruck, schöner Bewegung, schönen Verhältnissen. Es ist dann nicht bloß **die Idee des Künstlers**, die das geistige Moment repräsentirt, sondern auch direct der Gesichtsausdruck, die Bewegung, Haltung, Formengebung **der Statue** erscheint im Verhältnisse zu der gleichfalls in der Statue dargestellten menschlichen (resp. thierischen u. dgl.) Naturseite als der überragend-durchdringende und dadurch organisch-einende Geist.

stige zu Stande kommt, nur dann zur Schönheit wird, wenn er durch nichts Anderes als durch sinnliche Mittel zur Erscheinung gebracht, ganz und gar in die sinnliche Erscheinungsform hineingearbeitet ist. Es liegt hierin die Ablehnung des ästhetischen Werths bloßer Erinnerungs- oder Deutezeichen, welche, wenn gleich sinnlich, doch keineswegs wirkliche Erscheinungsmedien, keineswegs Leibwerdung ihres Inhalts sind. Dieser Inhalt wird durch solche Zeichen vielmehr nur im Geiste erweckt; im Geiste des Empfängers wird durch sie eine Production, eine Erscheinung des Inhalts wachgerufen, die dann ihrerseits vielleicht wirklich schön ist, wenn nämlich die Phantasie des Empfängers ihrerseits den Inhalt in einen sinnlichen Leib hineinarbeitet. Aber dadurch werden die Zeichen nicht schön, welche zu solcher Arbeit der Phantasie den Anstoß geben. Hieraus würde z. B. für die poetische Schönheit folgen, daß sie erst da vollständig vorhanden ist, wo das sprachliche Wort nicht bloß durch seine Bedeutung dazu dient, gewisse Gestalten, Bewegungen und Empfindungen in der Seele wachzurufen, sondern zugleich durch seinen Klang und seine rhythmische und Klangverbindung mit anderen in derselben Rücksicht gewählten Wörtern seinem Inhalte einen unmittelbaren Erscheinungsleib schafft. Ein bloßes Deutezeichen erfüllt eben nicht jene Forderung, daß „nur in der sinnlichen Form der Gehalt des Schönen erscheinen solle," sondern übergiebt die Vermittelung dieses Erscheinens an einen rein geistigen Vorgang, den einer deutenden Reflexion. Durch diese Bestimmung, die ich hiernach zum Begriff des Schönen hinzufügen zu müssen glaubte, schien mir den beiden Parteien der Gehaltästhetiker und der Formalästhetiker ein „Vorschlag zur Güte" gemacht.

War diese Abweichung Ihrer Reproduction, welche in der unentschiedenen Betonung jenes Wörtchens „nur" gefunden werden konnte, so gering, daß sie von mir überhaupt nur des an sie Anzuknüpfenden wegen hervorgehoben worden ist: so bereichert dagegen die bedeutendere und ausgesprochene Abweichung in Ihrer Begründung meines letzten Schlußsatzes ganz wesentlich

die Gesichtspuncte, unter denen man zu dem gleichen Schlusse gelangen kann. Ihr Gedankengang beweist nämlich, nachdem er bis dahin dem meinigen vollkommen gleichlaufend gewesen, den letzten und wichtigsten Punct, die Nothwendigkeit der Proportion des goldnen Schnitts für die Theilung zwischen dem überragend-durchdringenden Geiste und der Sinnlichkeit (Natur), daraus, daß der Begriff organischer Einheit die Wiederkehr des Ganzen und seiner Verhältnisse in jedem einzelnen Gliede verlange. Sie erreichen auf diesem Wege das Ziel schneller, sicherer und leichter verständlich, als ich auf dem meinigen nach meiner bisherigen Darstellung.

Indeß, lassen Sie mich es doch noch einmal versuchen, meinen Weg klar zu machen. Wenn dies gelingt, werden Sie selbst zugestehen, daß gewisse Uebelstände Ihres Wegs bei dem meinigen hinwegfallen. Ihre Definition organischer Einheit nämlich wird nicht so leicht augenblicklich zugestanden als die meinige, und kann Manchem erst als durch die Entdeckung des Gesetzes vom goldnen Schnitt begründet erscheinen. Dazu kommt, daß Sie nur im Major des großen Ganzen die Wiederkehr der Gliederung dieses Ganzen nachzuweisen vermochten, während der entsprechende Minor nicht in sich selbst, sondern nur außerhalb seiner selbst die Größen hat, mit denen verglichen er sich dem großen Ganzen analog verhält. Mein Ausgangspunct fordert dagegen nur, daß man die organische Einheit in ihrem Unterschiede von der mechanischen durch das verschiedene Abhängigkeitsverhältniß zwischen dem Ganzen und den Theilen definirt finde: in der mechanischen Einheit ist das Ganze aus Theilen zusammengesetzt, die vorher da waren, von deren Größe also die Größe des Ganzen abhängt, wogegen für die organische Einheit zuerst die Einheit, als das herrschende Princip, vorausgesetzt wird, in welchem die Größe des Ganzen vorausbestimmt ist, und in welchem die Größe der Theile, die das Ganze ausmachen sollen, theils durch die Größe des Ganzen, theils durch den eigenthümlichen dem Ganzen zu leistenden Dienst jedes Theils vorausbestimmt ist. Und von dieser Definition

der organischen Einheit aus soll auf meinem Wege gleichmäßig die Bestimmung des Minor und des Major, eben mit Eins die Bestimmung ihres Verhältnisses, gefunden werden.

Ich nehme also den Faden meiner und Ihrer Darstellung meines Beweises da wieder auf, wo eine längere und eine kürzere Linie mit Einem gemeinsamen Endpuncte, in einander fallend, den die Natur durchdringenden und zugleich überragenden Geist repräsentirten, der sich eben in dieser Weise mit der Natur zu einer Einheit verbunden hat. Figur 1 stellt die beiden Linien noch außereinander, Figur 2 in ihrer Vereinigung

Fig. 1. Fig. 2.

a a c c b b

dar, wobei ich, um das Zusammenfallen anzudeuten, bc doppelt gezeichnet habe. Das Ganze, welches hier, bei verlangter organischer Einheit, bestimmend seyn soll für die Größe der Theile, während in der mechanischen Einheit das Ganze umgekehrt von den Theilen abhinge, — dieses Ganze ist die Summe ab + bc. Durch die Idee dieses Ganzen ist — nach unsrer Definition — gefordert, daß der Eine (geistige) Theil überrage, den andern zugleich decke. Dieses ist geleistet; es bleibt sonach der Darstellung nur noch dies übrig, die Einheit im organischen Sinne, also die Abhängigkeit beider Theile vom Ganzen auszudrücken. Wäre nun Nichts weiter als diese Abhängigkeit auszudrücken, so wäre dieselbe eine absolut gleichmäßige Abhängigkeit beider Theile vom Ganzen, d. h. das Ganze wäre einfach zu halbiren, so daß bc = ab, wodurch das Ueberragen (ac) gänzlich wegfiele. Allein in unserm Falle ist das Ueberragen zugleich gefordert mit der beiderseitigen Abhängigkeit von dem Ganzen. Wie kann Beides vereinigt werden? Offenbar nur durch ein Abweichen von der Halbirung, durch welches bc unter die Hälfte herabgedrückt, ab über die Hälfte hinausgetrieben wird. Aber um wie viel? Wie groß soll ac werden? Beliebig groß? Das hieße dem überragenden Theile eine Herrschaft einräumen, eine Willkür, die er nach dem Begriffe organischer Einheit nicht haben soll. Also

die Größe von ac muß bestimmt werden durch die Abhängigkeit vom Ganzen, welche der Begriff organischer Einheit fordert: das Ganze muß auf die Größe seiner beiden Theile gleichmäßig einwirken, jedoch mit Rücksicht auf die Forderung des Ueberragens des Einen Theils, und zwar so, daß die Größe des überragenden Stücks selbst wieder durch die Abhängigkeit beider Theile vom Ganzen bestimmt ist. Sind nun beide Theile vom Ganzen abhängig, so ist jeder Theil wechselseitig vom andern abhängig, also in unsrer Figur ab von bc und ebenso bc von ab: diese wechselseitige Abhängigkeit, und beiderseitige Abhängigkeit vom Ganzen ist Eins und Dasselbe. Denn ist durch das Ganze oder durch die Einheit erst ab bestimmt, so ist dadurch wieder bc bestimmt, und umgekehrt: also sind beide Theile durch die Einheit als in wechselseitiger Abhängigkeit bestimmt. Hiernach kann die soeben gestellte Aufgabe auch so ausgedrückt werden: die Größe von ac muß abhängen von der wechselseitigen Bedingtheit beider Theile, ab und bc, von einander, vorausgesetzt das Ueberragen von ab. Dies heißt: ab ist in seinem Ueberragen (ac) ebenso abhängig von bc, als bc abhängig ist von ab; oder: ac verhält sich zu bc, wie bc zu ab. Soll ein Ueberragendes abhängen, d. h. also beschränkt werden, von einem Ueberragten, so kann es eben nur in seinem überragenden Stück beschränkt werden. Dagegen, wo das Ueberragte beschränkt wird von dem Ueberragenden, da wird es durch die Totalität des letztern in seiner Totalität beschränkt. — Hiermit ist das gewünschte Resultat von Neuem gewonnen, und die in meiner ersten Darstellung hinzugefügte Anmerkung über den Vorzug des goldnen Schnittes vor dem Verhältnisse 1 : 2 : 3 tritt auch hier wieder in Kraft. — Wollen wir aber nunmehr das gewonnene Resultat uns lebendig zu eigen machen, die Leiter mathematischer und jeder Abstraction hinter uns wegstoßend, so mögen wir unserer Intuition zwei regsame Kräfte vorführen, von welcher die eine, die Naturkraft, in der „dauernden, wohlgegründeten Erde" festwurzeln und ruhenden Stoff zu ihrer Nährung und ihrem Schutze um sich sammeln will, während

die andre, die himmelstrebende Geisteskraft, aus gleichem Keime aufsteigend, jene erste zugleich durchdringt und überwächst. Sollen beide zusammen ein in sich befriedigtes einheitliches Leben darstellen, so müssen sie sich wechselseitig beschränken lassen: die Himmelskraft darf nicht höher emporziehen, als die Rücksicht auf die in ihrer Eigenthümlichkeit nicht minder berechtigte Erdkraft gestattet; die letztere wird auf jene eine herabziehende Gewalt üben, doch nicht bis zur Aufhebung der herrschenden Stellung und des Höheziels jener. Das rechte Maaß wird da gefunden seyn, wo der unterdrückten Kraft der Natur doch ebenso viel Herrschaft eingeräumt ist über den Grad der Ueberlegenheit des herrschenden Himmelstriebes, als dieser Trieb Herrschaft hat über die erdwärts ziehende Natürlichkeit.

Erlauben Sie mir, bei dieser Gelegenheit noch zwei Einwände zu widerlegen, welche mir gegen vorstehende Deduction von anderer Seite gemacht worden sind. Es ist zunächst bemerkt worden, daß auch von anderen Schönheitsbegriffen aus, namentlich von dem, welcher die Schönheit überhaupt in eine Einigung des Mannichfaltigen setzt, das ästhetische Wohlgefallen am goldnen Schnitt erklärt werden könne. Ich habe allerdings nur beweisen wollen, daß dieses Wohlgefallen aus meinem Schönheitsbegriffe erklärbar ist, und so trifft mich dieser Einwand nicht. Am leichtesten kann ich zugestehen, daß die gleiche Erklärbarkeit aus solchen Schönheitsbegriffen folgt, welche just die Merkmale meines Schönheitsbegriffs isoliren, welche ich zu meiner Erklärung benutzen mußte: denn da die proportionale Schönheit nicht die ganze und volle Schönheit ist, sondern nur Eine und zwar die dürftigste Seite derselben, so kann die Erklärung derselben sich auch nur an Eine Seite des Schönheitsbegriffs anlehnen. Indessen wird sich bei näherer Erwägung zeigen, daß ein nur diese Eine Seite festhaltender Schönheitsbegriff die Frage übrig läßt, warum denn eigentlich das durch ihn Bezeichnete, also z. B. die Einheit des Mannichfaltigen, wohlgefalle? Diese Frage würde nothwendig auf den volleren Begriff zurückführen, und nur durch ihn hindurch auf einen all-

gemeineren Begriff des Normalen überhaupt, welcher seine Anwendungen in alle Gebiete des idealen Strebens gleichmäßig entsendet. Denn ganz mit Ihnen einverstanden, geehrtester Herr, bin ich in der Ueberzeugung, daß das Normalschöne seine Bestimmungen einem Allgemeinbegriffe des Normalen und Absoluten verdankt, dessen Anwendungen in paralleler Weise mit den ästhetischen auf allen andern Gebieten der Idealität sich wiederfinden müssen. Wie ließe sich sonst die auffallende Verwandtschaft verstehen, die z. B. das in unserm Schönheitsbegriffe gezeichnete Ideal mit dem ethischen Ideale hat? — Der andre Einwand wollte eine Willkür darin erblicken, daß ich zum Behuf meiner Deduction, und, wie es schien, lediglich durch den Zweck derselben bestimmt, die längere Linie zum Ausdrucke des Geistigen, die kürzere zur Repräsentantin des Sinnlichen erwählt habe. Wer dies umkehre, müsse im goldnen Schnitt die Erscheinungsform des Häßlichen sehen. Hierauf habe ich Folgendes zu erwidern. Jedes Kunstwerk fordert von dem Beschauer oder Hörer ein entgegenkommendes Aufnehmen, welches, im Grunde Nachproduciren, unter der Macht desselben Ideales stehen muß, welches die erste Production beherrschte. Wer einen ihm vorgelegten Kupferstich verkehrt in die Hand nimmt, wird unter Umständen auch die herrlichsten Lineamente, Verhältnisse und Gestalten häßlich finden müssen. Aber der von dem ästhetischen Ideal Beherrschte wird selbst in Zweifelsfällen — wie sie z. B. bei Arabesken leicht eintreten könnten — nie ein Werk von der falschen Seite besehen. Man denke z. B. auch an die richtige Betonung der Worte in poetischen Werken, die so häufig dem Leser überlassen werden muß. Handelt es sich nun um bloße Proportionen, so hat der Künstler, von unserm Schönheitsbegriffe geleitet, schlechterdings kein anderes Mittel, die Schönheit zu verwirklichen, als dieses, das geistige Element durch die längere, das physische durch die kürzere Linie zu repräsentiren; und der Beschauer ist durch die gleiche Schönheitsidee, wenn anders sie in ihm lebendig ist, gezwungen, diese Linien in demselben Sinne auch aufzufassen. Dies Letztere, und

das damit unfehlbar gegebene Wohlgefallen, würde selbst dann eintreten, wenn der Künstler durch eine äußerliche Reflexion sich etwa überredet hätte, in dem Major die sinnliche Natur und in dem überragten und durchdrungenen Minor das geistige Element darstellen zu wollen.*)

Nur noch rasch zum Schlusse, werther Herr Professor, die Andeutung, daß wohl für uns die nächste ästhetische Aufgabe in der eingeschlagenen Richtung die seyn dürfte, auf der gewonnenen Basis das Wohlgefallen an anderen Linear-Erscheinungen, an verschiedenen Winkelbildungen, complicirteren Figuren, und vor Allem an architektonischen Motiven, wie Rund- und Spitzbogen u. dgl., auf seine tieferen Gründe zurückzuführen.

Mit größter Hochachtung Ihr ergebener

Gohlis bei Leipzig.

R. Seydel.

Kritiken.

Ueber den gegenwärtigen Zustand der metaphysischen Forschung in Britannien.

Von T. Collyns Simon.

Der gegenwärtige Zustand der metaphysischen Forschung in Großbritannien und Irland ist wenig von demjenigen verschieden, der vor acht oder zehn Jahren bestand. Schon damals hatte Hamilton uns die Relativität der menschlichen Erkenntniß gelehrt in seiner Ausgabe der Werke Reid's und in seinen „Discussions", und Ferrier die Untrennbarkeit von Seyn und Denken in seinen „Institutes"; was seitdem unter uns aufge-

*) Gegen Herrn Prof. Fechners im „Archiv für zeichnende Künste" vor Kurzem niedergelegte Erfahrung, daß bei Kreuzen das Wohlgefallen am goldnen Schnitt meist nicht stattfindet, kann ich anführen, daß mir und Andern unter vielerlei Kreuzen als freischwebende, zwecklose Figur dasjenige durchaus am besten gefiel, welches den g. Schn. sowohl zwischen Ober- und Untertheil des Längsbalkens (5 : 8), als zwischen Obertheil des Längsbalkens und Hälfte des Querbalkens zeigte (5 : 3).

kommen ist, beschränkt sich auf die stufenweis fortschreitende Anerkennung, daß diese beiden Doctrinen miteinander und auch mit dem materialen Phänomenalismus Berkeley's übereinkommen.

Um den Zustand der metaphysischen Forschung in einem Volke zu verstehen, muß man eingedenk seyn, daß es drei metaphysische Kardinalfragen giebt. Dieselben betreffen den Menschen, die materielle Welt, und die Ursache beider. — Wir fragen: was sind diese? und in welcher Beziehung stehen sie zu einander? Alle anderen metaphysischen Probleme sind unter diese drei zu subsumiren.

Einige Schriftsteller haben zu zeigen versucht, daß die drei eben angegebenen Objecte auf einander zurückgeführt werden können, d. h. daß sich darthun lasse, sie seyen sämmtlich ein und dasselbe Object, und dieses identische Object benennt dann ein jeder jener Schriftsteller mit demjenigen der drei Namen, der ihm aus irgend einem Grunde der angemessenste zu seyn scheint. Demgemäß sagen Einige, es existire in Wirklichkeit nichts anderes als die Ursache aller Dinge, indem sie die Wirkung mit ihrer Ursache indentificiren und annehmen, daß beide Ein Object ausmachen. Andere behaupten, nur der Mensch existire und in seinem Wesen liege der Ursprung alles Daseyns. Wieder Andere halten dafür, nur die materielle Welt existire, der Mensch sey ein Theil derselben, und ebenso sey auch die Ursache des Menschen und der materiellen Welt ein Theil der letztern. Wir lassen es hier dahingestellt seyn, ob jene drei Objecte mit einander identisch seyen und ob es angemessen sey, einen jener drei Namen auf dieses Eine Object anzuwenden; jedenfalls wird zur allgemeinen Eintheilung der metaphysischen Probleme die Hinweisung am Orte seyn, daß es diese drei Probleme giebt: 1) Was ist der Ursprung aller Dinge? — 2) Was ist der Mensch? — 3) Was ist das materielle Universum? — und daß einen wesentlichen Theil jedes Problems die Frage bildet: Worin sind diese drei Objecte von einander unterschieden? —

Es ist hier zu bemerken, daß die, welche in unserm Lande

über diese Dinge ein Urtheil beanspruchen (und solcher Männer giebt es sehr viele auch außer denen, die darüber schreiben) sich bis zur jüngsten Zeit hin in drei Classen ordnen ließen: 1) die Materialisten *), welche mit Hobbes anzunehmen pflegen, daß es außer alle dem, was wir in den materiellen Dingen sehen und fühlen, auch noch eine verborgene (unerkennbare) Materie gebe, und daß diese verborgene Materie Dinge zu percipiren vermöge; 2) die Immaterialisten, die mit Locke anzunehmen pflegen, daß diese verborgene Materie in den materiellen Dingen existire, aber nicht Dinge zu percipiren vermöge; 3) die Phänomenalisten, die mit Berkeley angenommen haben und noch fortwährend annehmen, daß es keine verborgene Materie in den materiellen Dingen gebe, daß das Ganze der Materie wesentlich ein Phänomen sey, d. h. ein solches Ding, das wie der Schmerz oder die Farbe oder der Ton, nur in Beziehung zu einem Percipirenden existiren kann, nichts destoweniger aber ebenso wirklich ist, wie was sonst irgend uns als wirklich bekannt ist.

Nun waren die meisten Britischen Schriftsteller vor dem achtzehnten Jahrhundert entweder Materialisten oder Immaterialisten. Die letzteren bildeten damals, wie seitdem stets, die bei weitem zahlreichste dieser beiden Classen, und sie haben immer standhaft, aber ohne Bestimmtheit des Denkens, mit den Materialisten gekämpft. Denn obwohl die ihnen von Locke überlieferte Lehre mit logischer Consequenz zum Materialismus führt (wenn nämlich es eine verborgene Materie gäbe, warum sollte dieselbe nicht ebensowohl Phänomene percipiren, wie bewirken?), so schienen sie doch sich dessen niemals bewußt zu werden, indem sie den Immaterialismus sehr nachdrücklich und zuversichtlich

*) Die Worte „Materialisten" und „Immaterialisten" pflegen in England nicht zur Unterscheidung derjenigen, die an eine verborgene Materie glauben, von denen, die nicht daran glauben, gebraucht zu werden, sondern zur Unterscheidung derjenigen, welche annehmen, daß diese verborgene Materie fähig sey, Dinge zu percipiren, von denen, die ihr diese Fähigkeit nicht zuschreiben. Den Glauben, daß eine verborgene Materie existire, hegen beide, die Materialisten und Immaterialisten.

behaupteten, aber ohne einen Beweis für denselben beizubringen, als ob sie dächten, daß ihre Ansicht durch eine andere unerklärte Evidenz zureichend gesichert wäre, die viel stärker wäre als diese anscheinend entgegenstehende Logik.

Berkeley bemerkte, wie rasch materialistische Ansichten unter seinen Landsgenossen bei dem herabgekommenen Zustande unserer Metaphysik sich verbreiteten; er sah, daß diese Ansichten mit all der Erniedrigung der Gedanken und Gefühle verbunden waren, womit man sie gewöhnlich verbunden glaubt; er erkannte auch, daß diese Ansichten ganz und gar aus jener Voraussetzung herflossen, daß die materielle Substanz nicht das sey, was wir sehen und fühlen, sondern irgend ein ungesehenes und ungefühltes Ding, welches verborgen in jedem materiellen Object, das verursache, was wir sehen und fühlen. Demgemäß ging Berkeley keck „to the front of the battle" und forderte die Immaterialisten ebensowohl wie die Materialisten jener Zeit auf, zu beweisen, daß es solch ein Ding überhaupt gebe, wie jene verborgene oder nicht phänomenale Materie, welche sie annahmen. Sein erstes Werk hierüber war: „The Principles of Human Knowledge" (gegen 80 Octavseiten). Sein zweites, ungefähr von demselben Umfang, „The dialogues of Hylas and Philonous", enthält eine populäre Darstellung genau derselben Thatsachen. In diesen beiden Werken zeigt er, daß nicht nur Niemand eine Spur dieser Art von Materie in der Natur rings um uns sehen oder fühlen könne, sondern daß auch nicht einmal eine Existenzweise derselben sich denken lasse. Seine Schriften, besonders die welche den Titel „Siris" trägt, wirkten auch darauf hin die Aufmerksamkeit auf die alten griechischen Philosophen zu lenken, in deren Untersuchungen die Keime und mehr als die Keime aller unserer vorgeschrittensten modernen Theorien gefunden werden können.

Zu Berkeley's Zeit schlug die Metaphysik sofort tiefe Wurzeln auf diesen Inseln, und seit dieser Zeit hat diese Wissenschaft niemals aufgehört, die Aufmerksamkeit solcher Männer auf sich zu ziehen, welche die für diese Untersuchungen erforderliche Muße

und Einsicht besaßen, mochten dieselben sich nun für den Phänomenalismus oder Materialismus oder Immaterialismus entscheiden. Personen dieser Art sind niemals zahlreich genug gewesen und sind es auch heute nicht, um ein lohnendes Publicum für die Production und den Absatz metaphysischer Werke zu bilden. Es wäre eine Mißdeutung der Thatsachen, wenn man annehmen wollte, die äußerst geringe Zahl englischer Schriftsteller über metaphysische Probleme könne irgendwie einen Maaßstab abgeben für die in der That gründliche Aufmerksamkeit, die derartigen Untersuchungen gewidmet wird oder für den Fortschritt, welchen dieselben hier gemacht haben. Der Fremde mag zwar vielleicht einwerfen, es sey nicht die geringe Zahl unserer metaphysischen Schriften, woraus er auf unsern Mangel an metaphysischem Denken schließe, er finde nicht, daß solcher Schriften zu wenige seyen; sein Schluß beruhe vielmehr auf der äußerst oberflächlichen Metaphysik der meisten von denen, die bei uns über solche Gegenstände schreiben, und besonders von denen, die sich der größten Popularität erfreuen. Dies ist auch, soviel muß zugegeben werden, ein beim ersten Anblick gegen uns sprechender Umstand. Doch möge der Fremde die Gesammtheit der Thatsachen in Rechnung bringen. Wir erkennen ein für allemal an, daß wir kein großes Publicum für die tieferen und feineren metaphysischen Probleme haben. Dieses Publicum ist, wie gesagt, so sehr wenig zahlreich, daß es die Kosten eines Werkes über ein solches Thema nicht aufbringt. Die Individuen, welche dieses Publicum ausmachen, thun darum kaum etwas Anderes, als daß sie unter einander discutiren, oder höchstens mitunter einmal einen Artikel in einer Zeitschrift erscheinen lassen. Doch findet ein solcher selten Aufnahme, weil nicht mehr als ein oder zweihundert Personen im ganzen Lande dafür Verständniß haben. Es besteht jedoch ein zahlreicheres Publicum von Dilettanten in der Metaphysik, die den Problemen nicht genug Sorgfalt zuwenden, um ein studirendes oder ein bezahlendes Publicum zu bilden, die jedoch nicht ohne einige technische Ausdrücke und nicht ohne einen Anschein von Bekanntschaft mit

der Wissenschaft bleiben wollen. Dieses Publicum versteht nicht viel von der Metaphysik, und die, welche sich eigens mit derselben beschäftigen, schreiben nicht für dasselbe. Für dieses Publicum also arbeiten die populären und oberflächlichen „Philosophen", und diese sind es, welche unseren Inseln den übeln Ruf in Hinsicht der metaphysischen Forschung zu Wege bringen. Der entscheidende Beweis für das Gesagte liegt in der Thatsache, daß es leicht seyn würde, in unserm Lande ein Hundert Privatbibliotheken aufzuzählen, deren jede einige oder alle Werke Hegel's, Schelling's, Fichte's und Kant's enthält, und deren Besitzer sich mit der deutschen Sprache mehr oder weniger eigens zu dem Zwecke vertraut gemacht haben, um diese Schriftsteller im Original zu lesen. Ein oder zweihundert Käufer bilden jedoch, wie bemerkt, nicht ein lohnendes Publicum, wenn sie auch einen nützlichen und eifrigen Verein bilden können, der das Vorgeschrittenste in den feinen Unterscheidungen der metaphysischen Analysis discutirt.

Berkeley's Lehre ist ganz einfach diese, daß die Materie ein Phänomen sey und das materielle Universum ein Phänomen; daß das Gehirn, das Auge, das Ohr, der menschliche Leib, jeder thierische Leib ein Phänomen sey. Diese Entdeckung zeigt sogleich die relative Natur des Menschen, der Materie und der Ursache beider. Aber obwohl sie augenblicklich von allen den tiefsten Denkern angenommen worden die man dazu bewegen konnte, sie zu prüfen, so wurde sie doch so völlig von der Majorität verworfen, von jener großen Zahl oberflächlicher „Metaphysiker", welche, wie Berkeley sagt, sich zwingen zu denken, während sie fest an ihren Meinungen haften, daß Hume, der auch zu denen gehörte, die sie verwarfen oder doch den Anschein annahmen, als ob sie dieselbe verwürfen, den Versuch leicht fand, sie in's Lächerliche zu ziehen und mit ihr zugleich alle und jede metaphysische Nachforschung, gerade wie auch einige Schriftsteller weit geringerer Ordnung als Hume heut zu Tage dies zu thun versuchen. Hume suchte also in seinen Schriften, die äußerst anregend („suggestive"), aber auch nur dies

sind (sie wollen nichts anderes seyn), wie der Dichter (Brown) dies ausdrückt, Berkeley durch ein Greinen zu besiegen („to vanquish Berkeley with a grin"). Er nimmt anscheinend Berkeley's Doctrin an, um zu zeigen, daß, da es keine verborgene Materie gebe, da in der materiellen Natur nur Phänomene existiren, wahrscheinlich auch nichts vorhanden sey, was Phänomene zu percipiren vermöge, daß, da Phänomene nicht ein Beweisgrund für eine unbeseelte Ursache seyn können, die in den Phänomenen selbst liege, sie auch nicht ein Beweisgrund für eine lebendige Ursache, die anderswo liege, seyn können, und auch nicht für irgend ein sie percipirendes Wesen. Berkeley hat ganz Recht, sagt Hume (mit dem sarkastischen Spott, zu welchem er durch Berkeley's zahlreiche Bewunderer in Edinburgh gereizt war), Berkeley hat ganz Recht, und weil dies der Fall ist, so können nur Phänomene existiren, die überhaupt für Alles eintreten müssen, für Geist, Materie und Ursache von beiden.

Hume's Kritiker haben, wie natürlich, größtentheils seine Aussagen als ernst gemeint betrachtet, als hätte er in der That Berkeley's Lehre angenommen, als hätte er eben das gesagt, was beinahe sie selbst überzeugte und demgemäß auch leicht weniger denkende Personen überzeugen möchte. Der erste und weitaus geschickteste dieser Kritiker war Kant. Ich bemerke hier nur, daß Kant's Bemühungen die Dinge auf ihre rechte Basis zu stellen, selbst von seinen eigenen Landesgenossen nicht als befriedigend oder abschließend betrachtet worden sind, und daß, nachdem verschiedene andere deutsche Metaphysiker der Reihe nach während eines halben Jahrhunderts das Kantische Lehrgebäude geprüft und umgebildet hatten, die beiden letzten und ausgezeichnetsten dieser Kritiker, Schelling und Hegel, während sie Kants Intentionen vollständig verwirklicht, Hume widerlegt und die Philosophie reconstruirt zu haben glaubten, thatsächlich und, wie es scheint, ohne sich selbst dessen bewußt zu seyn, gerade auf Hume's Ausgangspunkt zurückgekommen sind, indem sie den Satz aufstellten, ja, wie Hegel dafür hielt, mit mathematischer Bestimmtheit bewiesen, daß das All Gedanke sey, daß nichts

wirklich oder möglich sey als nur Phänomene, nichts — abgesehen von der Materie und Dingen der nämlichen Art wie die Materie — was entweder eine Ursache oder ein percipirendes Wesen ausmachen könne.

Dr. Reid, der völlig Kant's Besorgniß theilte, war der erste und ist bis heute der ausgezeichnetste in unserm Lande unter denen, welche annahmen, daß Hume im Ernst geredet habe oder wirklich im Stande gewesen sey, den Folgesatz, daß bloß Phänomene existiren, aus Berkeley's Lehre, daß nur percipirende Wesen und Phänomene existiren, abzuleiten. Gleich Kant, aber ungleich Hume's letzten Kritikern, richtete Reid alle seine Bemühungen darauf, Locke's verborgene Materie, das Ding an sich, wieder einzuführen, auf dessen Verbannung Berkeley aller Wege hingearbeitet hatte. Im Unterschied von Kant jedoch suchte Reid einleuchtend zu machen, daß diese verborgene Materie dem gemeinen Menschenverstande ebensowohl, wie der Philosophie, offenbar sey, und daß die Verneinung derselben dem gemeinen Menschenverstande zuwiderlaufe. Dies wurde in Schottland die „Philosophy of common sense“ genannt. Es liegt hierin alles, was Reid gegen Berkeley zu sagen hatte. Aber keins von Berkeley's Argumenten ist durch Reid widerlegt noch geleugnet worden. —

Was aber, muß man fragen, thaten in Britannien während dieser ganzen Zeit alle die andern Männer, die in diesem aufgeklärten Lande gewissermaßen den speciellen Beruf zu metaphysischen Forschungen hatten? Wenn sie nicht bei Reid's oberflächlicher Kritik Befriedigung fanden, warum schwiegen sie? Warum wählten sie nicht einen andern Kämpfer gegen Hume? Beweist dies nicht, daß sie Reid's verborgene Materie annahmen und Berkeley's Lehre verwarfen? Ich antworte: es beweist das nichts. Nicht ein einziges von Berkeley's Argumenten gegen die verborgene Materie (wie ich eben gesagt habe) ist jemals bestritten worden, und Hume's Folgerung (daß, wie keine verborgene Materie in der Natur existire, welche die Phänomene hervorbringe, so auch nichts selbst außer der Natur seyn könne, was

fähig sey irgend etwas zu percipiren), war nicht nur an sich selbst in keiner Art plausibel genug, um eine Widerlegung zu erfordern, sondern auch dem gemeinen Menschenverstande völlig entgegen. Zudem ward die Discussion über die richtige Entscheidung mit der größten Lebhaftigkeit vor dem metaphysischen Publicum Deutschlands von Kant bis auf Hegel incl. geführt, und die ganze Aufmerksamkeit der britischen Metaphysiker war von Anfang an durch diese Verhandlung gefesselt. Sie hofften daraus zu erfahren, welche Lösung des geschickterweise von Hume aufgeworfenen Räthsels gefordert sey, um das Vorurtheil zu entfernen, welches dieses Räthsel auf dem Continent gegen die phänomenale Natur der materiellen Substanz hervorgerufen hatte. Dies ist der wahre Grund des Britischen Schweigens während dieser ganzen Periode. Man horchte. Vielleicht mag dies nicht als das schicklichste Verfahren erscheinen; es war jedoch das einzige, das thatsächlich geübt ward, und das einzige, welches bei der geringen Zahl von Personen, die sich in Britannien für metaphysische Probleme interessirten und bei der umfassenderen Aufgabe, die England auf dem Continente gelöst zu sehen wünschen mußte, geübt werden konnte. Zudem, was sollte Britannien Besseres thun als horchen? Oder welcher andere Grund des Schweigens kann angegeben werden? Der Schluß, Britannien hätte keinen Trieb zur Metaphysik und in jener Zeit auch keine metaphysischen Gedanken gehegt, der nur darauf gegründet wäre, daß es keine metaphysische Literatur gleich Deutschland besitze, würde eine völlige Mißdeutung der Facta seyn. Man beachte nur, in welcher Lage Britannien in jener Periode war. Der größte seiner Metaphysiker, einer der größten aller Zeiten und Länder, hatte eine Lehre vorgetragen, die so sehr an sich und in ihren Resultaten über das Gewöhnliche hinausging, daß sie als ganz unglaublich erschien (zum mindesten als eben so unglaublich, wie etwa ein atlantischer Telegraph erschienen seyn würde, wenn jemand zu jener Zeit auf ein solches Project gefallen wäre), und demgemäß von allen verworfen wurde mit Ausnahme der sorgfältigsten Forscher und schärfsten Denker. Diese

Lehre ist, daß wir das materielle Universum träumen mit allen seinen herbsten Realitäten, daß die Materie ein Phänomen und ein reales Ding vollkommen so wie der Schmerz ist, daß demgemäß nichts als Phänomene und percipirende Wesen existiren, und daß demgemäß nur percipirende Wesen etwas bewirken können, da dies ein Phänomen offenbar nicht kann. Es war Hume leicht, besonders in Ländern, in welchen Berkeley nicht im Original gelesen wurde, und bei allen weniger nachdenkenden Männern unter seinen eigenen Landesgenossen eine solche Doctrin in Mißcredit zu bringen durch eine falsche Darstellung ihrer Consequenzen. Er hatte Erfolg selbst bei Kant und zwar in einem solchen Maaße, daß Kant, während er Hume zu widerlegen suchte, keine größere Besorgniß hegte, als daß man ihn für einen Anhänger Berkeley's halte. Hume sagte nur: wenn ihr mit Berkeley findet, wie ihr gewiß finden müßt, daß es nur Phänomene und percipirende Wesen giebt und eine nicht physische Ursächlichkeit, so werdet ihr ganz gewiß auch finden, daß nur Phänomene existiren, daß keine die Phänomene percipirenden Wesen möglich sind, und daß es demgemäß überhaupt keine Causalität giebt, nichts als ein Seil von Sand, eine bloße Aufeinanderfolge von Phänomenen. Während Kant dies in Deutschland widerlegte — wir haben gesehen, mit welchem Erfolg — unternahm Dr. Reid in einer populären Weise das Gleiche in Schottland zu thun, aber ohne größeren Erfolg als Kant. Hume hatte Verwirrung genug über Berkeley's Doctrin verbreitet, um dieselbe für Alle zu verdunkeln mit Ausnahme der sorgsamsten Forscher, und es war, wie Hume wohl wußte, jedem Andern, als dem so gänzlich verdunkelten Berkeley selbst, unmöglich, ihn, Hume, zu widerlegen. Kann man hiernach sich wundern, daß die Bewohner unserer Inseln ohne ein für Metaphysik sich interessirendes Publicum während der in Deutschland seit Kant bis auf Hegel geführten Controversen sich auf die Function des aufmerksamen Zuhörens beschränkten? Denn daß sie nicht mehr gethan haben, ist einzuräumen. Es ist aber zugleich einzuräumen, wie vorhin bemerkt, daß Dr.

Reid (und noch mehr gilt dies in Bezug auf Dugald Stewart, Dr. Thomas Brown et hoc genus omne) in ihrem Streit gegen Hume nichts ausgerichtet haben.

Als es jedoch bald nach Hegels Tode in Britannien bekannt wurde, daß Alles, was dieser ausgezeichnete Mann und die andern hervorragenden deutschen Metaphysiker durch ihre Abhandlungen hatten zu Wege bringen können, eine bloße Rückkehr zu Hume's Satze sey (daß nämlich der Gedanke Alles sey, daß überhaupt nichts Anderes, als Phänomene, als existirend in der Natur oder über der Natur denkbar sey), und als auch das in Britannien bekannt wurde, daß Hegels Schule gefunden hatte, es sey ganz ebensowohl mit Hegels Schlüssen vereinbar, Materialist und demgemäß Atheist, wie Berkeleyaner und Theist zu seyn, wenn nicht gar das Erstere besser dazu stimme; da wandte sich der metaphysische Geist auf unsern Inseln unbefriedigt von dem Gedankenstreite endlich ab, dessen stummer, aber aufmerksamer Zeuge er so lange gewesen war, und wir finden, wie er überall aus sich selbst eine unabhängige Thätigkeit beginnt, um seinen großen Philosophen zu erläutern und gegen Hume und die Kritiker Hume's zu vertheidigen.

Es bedarf kaum der Bemerkung, daß nun auch die Zahl der Schriften sich beträchtlich vermehrte, welche die vermeintliche Panacee für alle diese Verirrung (nämlich die verborgene Materie) vertheidigten, von beiden Parteien her, sowohl seitens der Materialisten, welche dafür hielten, daß die verborgene Materie denken könne, als auch der Immaterialisten, welche ihr diese Fähigkeit absprachen, aber in keinem Falle würde von diesen Schriftstellern der geringste Versuch gemacht, mehr als bloß oberflächlich mit der Untersuchung sich zu befassen, oder über die immer wiederkehrenden leeren Allgemeinheiten hinauszugehen, welche der Fremde so oft als Britische Metaphysik ansieht. Die Materialisten bekannten sich stets als befriedigt durch jedwede Argumentation der Immaterialisten zu Gunsten der verborgenen materiellen Welt, und die letzteren hatten ihrerseits nichts anderes hierfür vorzubringen, als die Alternative, daß nur zwi-

schen dieser verborgenen materiellen Welt und Hume zu wählen sey. Doch gab es auch zahlreiche Anzeichen, daß der Phänomenalismus noch in der stilleren Tiefe des Britischen Geistes blühte, eben so völlig unberührt von den Ergebnissen der deutschen Streitverhandlungen, wie von Hume's Spott und Hohn. Dennoch finden wir, daß während mehrerer Jahre keine bestimmten Werke ausdrücklich für oder gegen die verborgene Materie von irgend einer Seite her veröffentlicht wurden. Sowohl die Phänomenalisten als die beiden Classen der Vertreter der verborgenen Materie haben nur gelegentlich und indirect, oft bloß implicite, ihre Schlüsse vorgebracht, in Werken über andere Gegenstände oder in Recensionen populärer Schriften; und selbst Männer, wie Hamilton und Ferrier, haben zu dieser Zeit nur in jener Form das Resultat ihrer Forschungen dem Publicum vorgelegt, Hamilton in dem „Edinburgh Review“, Ferrier in „Blackwood's Magazine“.

Um den Beginn dieser Periode (unmittelbar nach Hegels Tode) treffen wir auf die Erklärung des Sir James Mackintosh in der „Encyclopaedia Britannica“, daß Hume's Versuch, den phänomenalen Charakter der Materie als dem gemeinen Menschenverstand widerstreitend erscheinen zu lassen, völlig grundlos sey, und daß die Unterstützung, welche von Seiten der Materialisten und Immaterialisten diesem Hume'schen Versuche zu Theil geworden sey, sogar ein offenbarer Beweis des Mangels an Befähigung zu metaphysischer Forschung bei allen derartigen Schriftstellern sey. Die Wahrheit dieser Bemerkung von Mackintosh erhält eine gewisse Bestätigung durch die Thatsache, daß die Materialisten nicht nur hinsichtlich ihrer selbst diese Unfähigkeit bekennen, sondern dieselbe allen Menschen zuschreiben und meinen, die Metaphysik sey ein dem Menschengeschlecht unzugänglicher Wissenszweig. Demgemäß ist seit Berkeley's Zeit von materialistischer Seite kein Werk von irgendwelchem Verdienst um die Metaphysik, nicht einmal ein Artikel in einer Zeitschrift zur Rechtfertigung der Theorie einer verborgenen Materie erschienen. Das einzige selbständige Werk, das von materiali-

stischer Seite überhaupt veröffentlicht worden ist, sind die 1851 erschienenen „Briefe über die Natur und Entwicklung des Menschen" von Miß Martineau und Mr. Atkinson. Diese „Briefe" setzen voraus, daß die metaphysische Frage zu Gunsten der verborgenen Materie entschieden sey, von welcher Materie alle Anti-Berkeleyaner annehmen, daß dieselbe in irgend einer Weise in den materiellen Erscheinungen liege, und indem so die „Briefe" diese verborgene Materie ohne irgend einen Beweisversuch annehmen, schreiten sie dogmatisch fort auf Grund dieser Voraussetzung, um zu zeigen, wie die verborgene Materie, wenn einmal nebst den nöthigen Kräften gegeben, Jegliches verursachen und percipiren könne.

Obgleich aber die Materialisten selbst nur in solcher Art ihre Theorie vortrugen, so wurde doch von ihnen der Anspruch erhoben, als seyen zwei nicht metaphysische Werke, die um diese Zeit erschienen, in ihrem Sinne geschrieben. Das eine ist Comte's Werk über die physischen Wissenschaften, das andere das anonyme Werk, das unter dem Titel bekannt ist: „Vestiges of the natural history of Creation." Nun war aber zuvörderst Herr Comte kein Metaphysiker. Er selbst sagte, er sey es nicht. Er sagte: die Metaphysiker mögen berechtigt seyn ihre eigenen Fragen zu stellen, die Fragen der Naturphilosophie aber beziehen sich nur auf das nicht verborgene materielle Universum, welches wir sehen und greifen; dieses aber bestehe ganz aus Phänomenen und ihren Gesetzen, da diese Alles in der Natur ausmachen, mit dessen Existenz wir bekannt seyen; und die Naturphilosophen haben nichts zu schaffen mit dem, was percipirt, noch auch mit dem, was verursacht. In diesem Sinne hat Herr Comte sich oft ausgesprochen, und dies ist es, was er „Positivismus" nennt. Auf Grund seines Ausschlusses dessen, was percipirt und was verursacht, aus den Naturwissenschaften wurde er jedoch auch in Britannien von den Materialisten als ein Parteigenosse anerkannt, und kam dadurch bei den Immaterialisten in übeln Ruf. Die Materialisten behaupteten, er habe Berkeley's Lehre über die Natur der Materie (daß näm-

lich diese nur in den Phänomenen und ihren Gesetzen und weder aus dem, was solche Dinge verursache, noch auch aus dem, was solche Dinge percipire, bestehe) nicht nur nicht angenommen, sondern auch klar als unrichtig erwiesen, obwohl doch beides wirkliche metaphysische Forschungen involviren würde, denen Herr Comte entsagte. In Wahrheit hat Herr Comte keins von beiden gethan. Er verwarf nicht Berkeley's Lehre in Betreff der verborgenen Materie, und er stellte nichts auf und suchte nichts aufzustellen, was ihr widerstrebte. Im Gegentheil, er ging in der Naturlehre von Berkeley aus, dessen Lehre, die Materie sey nichts als die Phänomene und deren Gesetze, von ihm insofern gebilligt wurde, als wir in dem materiellen Universum nichts anderes haben, es mit nichts anderem zu thun haben, nichts anderes kennen, sey es durch die Sinne oder durch die Vernunft, womit die Physik zu schaffen hätte. Ueber das, was die Dinge verursacht und was sie percipirt, sagt Herr Comte nichts und bekennt nichts davon zu wissen; er sagt nur, dies seyen metaphysische Fragen, die nicht mit seinen physischen Untersuchungen vermischt werden dürften. Obgleich er also, soweit er überhaupt darauf eingeht, sich selbst für einen Berkeleyaner erklärt, so haben nichtsdestoweniger die Materialisten versucht, seinen Namen und seine Popularität ihrer Sache dienstbar zu machen. Miſs Martineau z. B., eine sehr begabte materialistisch gesinnte Schriftstellerin, versuchte 1853 in die Naturbetrachtung alle jene Fictionen: verborgene Materie, Aether und Vibrationen, auf Anlaß der Schriften Comte's wieder einzuführen, wie wir dies in ihrem Auszug aus dessen „positiver Philosophie“ finden. Alle unsere unmetaphysischen Schriftsteller aber verfahren anders. Herr John Mill z. B. ist, wie er selbst uns sagt, ein Berkeleyaner und Comteist zugleich, und er ist offen genug, um anzuerkennen, er finde, daß beinahe jederman, oder, wie er sich ausdrückt, „the common world“ Berkeleyanisch gesinnt sey.

In gleicher Weise bemühten sich die Materialisten auch, sich das zweite oben erwähnte Werk zu vindiciren, die „Vestiges

of Creation". Der anonyme Verfasser dieser merkwürdigen Schrift erklärte, gleich Herrn Comte, nur von den Erscheinungen und ihren Gesetzen zu handeln und gänzlich alle Betrachtungen über das, was die Dinge percipirt, und das, was sie verursacht, auszuschließen. Nichtsdestoweniger wurde sofort von der materialistischen Gruppe der Antiberkeleyaner behauptet, daß durch dieses Werk ihre beiderseitigen Gegner, sowohl die Immaterialisten, ihre speciellen Rivalen, als auch die Berkeleyanische Partei, eine vollständige Niederlage erlitten haben. Und doch zielte der Verfasser gleich Herrn Comte nur darauf ab, daß das materielle Universum als ein bloßer Komplex von Phänomenen und ihren Gesetzen, als welcher es sich darstelle, erforscht werden solle, ohne irgend eine Rücksicht auf das, was etwa die Dinge verursachen oder percipiren möge; und in den folgenden Auflagen ist es ihm gelungen, sein Werk ganz den Händen der Materialisten zu entreißen. Sie wollen nichts mehr mit ihm zu thun haben.

Zu derselben Zeit unternahm ein anderer Schüler des Herrn Comte zu zeigen, und zwar aus der Geschichte, daß nicht nur, wie sein Meister gesagt hatte, alle Naturstudien von den metaphysischen Fragen nach dem was percipirt und was verursacht, gesondert bleiben müssen, sondern daß ebensowohl, wie diese letztern Fragen, auch die, welche das betrifft was percipirt wird, und welche das betreffen, was verursacht wird, d. h. die Probleme welche die materiellen Phänomene selbst betreffen, dem Menschen schlechthin unlösbar seyen. Ich spreche von Herrn Lewes in seiner „History of Philosophy'. Er schildert in diesem Werke alle Phasen der drei großen metaphysischen Fragen (1, was ist das materielle Universum? 2, was ist die Ursache desselben? 3, was ist das Percipirende?) von Thales bis auf Hegel, und bekennt dann als seine Meinung, daß weder er selbst noch irgend ein anderes menschliches Wesen jene Befähigung zur Metaphysik besitze, von welcher Mackintosh rede, — daß uns auch nicht einmal dies möglich sey, zu wissen, ob das materielle Universum, welches wir sehen und fühlen, eine

Erscheinung sey oder nicht, und daß alle Geschichte klar beweise, daß nicht nur die Anti-Berkeleyaner, wie Mackintosh von ihnen sage, unfähig zu all' solchem Wissen vermöge der Beschränktheit ihrer Kräfte seyen, sondern daß, wie Herr Lewes meint, es mit den Berkeleyanern ebenso stehe. Doch giebt dieser Schriftsteller in seinem Werke einen zugleich concisen, correcten und klaren Bericht über die Berkeley'sche Doctrin (daß die Materie Erscheinung sey); er giebt zu, daß dieselbe niemals wiederlegt worden sey; und sagt, er würde, falls er glauben könnte, daß die metaphysischen Probleme im Bereich unserer Erkenntniß lägen, Berkeley's Lösung derselben angenommen haben; er bekennt frei, er vermöge keinen andern durchgreifenden Einwurf gegen die Berkeley'sche Lehre zu finden, als daß die Majorität der Menschen gegen dieselbe sey, daß der fast unwiderstehliche Glaube der Menschen dahin gehe, daß nicht nur Farben z. B. und Töne ohne percipirende Wesen existiren können, sondern daß ebensowohl ein verborgenes materielles Universum, wie das erscheinende, Existenz habe. Stände nicht, sagt Lewes, der Glaube der Majorität entgegen, so ließe sich der Berkeleyanismus annehmen, und die Philosophie würde bestehen können. So schreibt Herr Lewes in den Berkeley betreffenden Kapiteln seines Werkes. Ist es denn aber wahr, daß mehr Menschen an eine verborgene Materie glauben, als nicht daran glauben? und ist es wahr, daß irgend jemand, der überhaupt den Gegenstand der Untersuchung versteht, glaubt, daß Farben und Töne ohne ein percipirendes Wesen existiren können? Herr Lewes hat sich in Betreff dieser Punkte durch seinen Enthusiasmus über alle Schranken hinausführen lassen, er spricht oft so, als ob jedermann beides glaube.

Um dieselbe Zeit (1847—48) erschien die Darstellung und Vertheidigung der Berkeley'schen Metaphysik unter dem Titel: „The Nature and Elements of the External World," von J. Collyns Simon. Bei dieser Gelegenheit wurde zu dem Zweck, die Aufmerksamkeit auf den Werth der Berkeley'schen Beweisführung zu lenken, ein Preis von 100 Pfund Sterling (2500

Francs) für die erste eingesendete Widerlegung der Berkeley'schen Lehre von dem Verfasser ausgesetzt, und jedem Bewerber ward das Recht zugestanden, selbst in seiner eigenen Sache die Schiedsrichter zu wählen. Es ist, wie in der zweiten Ausgabe des Werkes bemerkt worden ist, nicht eine einzige Bewerbungsschrift eingesandt worden; doch begannen zahlreiche Schriftsteller sich mit der geforderten Widerlegung zu befassen; und von dieser Zeit an ist offenbar die ganze Untersuchung in ein neues Stadium getreten. Die gelegentliche Bekämpfung hörte fast ganz auf; aber es bekämpfte auch kein nur irgendwie beachtenswerther Schriftsteller die Lehre förmlich während eines Zeitraumes von etwa 15 Jahren, bis Herr Herbert Spencer in „the Fortnightly Review,“ 15. Jul. 1865, einige, jedoch nicht sehr bestimmt aufgestellte Einwürfe gegen John Mill's Verneinung einer verborgenen Materie vorbrachte, und in Betreff „dieses Etwas“ (wie er sie nannte) sagte, er für seine Person „finde sich genöthigt es zu denken.“

Vor Herrn Spencer's Auftreten jedoch, zu der Zeit, wo noch die drei großen metaphysischen Probleme schwankten unter der Wucht des Stoßes, der alle derartigen Untersuchungen durch das Resultat der Bemühungen Schelling's und Hegel's um Reconstruction der Philosophie, die Hume umgestürzt zu haben schien, erlitten hatten, finden wir zwei Schottische Metaphysiker von großer Geisteskraft und unermeßlichem Fleiß, die zwei ausgezeichnetsten unserer Schottischen metaphysischen Schriftsteller seit Berkeley's eigener Zeit, Hamilton und Ferrier, jeder auf seinem eigenen Wege, an das große Werk dieser Reconstruction herantreten. Der Erfolg ihrer Nachforschungen ist nicht nur der Umsturz des Hume'schen Satzes (daß es nichts gebe, was etwas percipire oder verursache), sondern damit zugleich auch die volle Anerkennung des Berkeley'schen Satzes (daß die Materie Erscheinung sey.)

Hamilton erkennt an, daß im Grunde keine Differenz zwischen seiner Ansicht und der Berkeley'schen bestehe; in Anbetracht der weit verbreiteten Mißdeutung aber, der manche Berkeley'sche

Ausdrücke noch im Jahr 1846 unterlagen, und gegenüber ihrer Unpopularität befaßte er sich damit, die nämliche Lehre (daß nämlich die Materie Erscheinung sey) unter dem neuen und umfassenderen Namen „Relativität der menschlichen Erkenntniß" aufzustellen. In seinen Bemerkungen über diesen Gegenstand bringt Hamilton mit einem Ernst, einer Klarheit und einer Geschicklichkeit, wie sie selten gefunden werden, die große Thatsache zur Anerkennung, daß Alles, was unmittelbar percipirt wird, ausgenommen natürlich das percipirende Wesen selbst, in Beziehung (relation) zu dem percipirenden Wesen existirt, d. h. eine Erscheinung ist, — daß nicht nur das materielle Universum eine Erscheinung ist, zu dem Ego in Beziehung steht und die Bedingung selbst seiner Existenz in dieser Beziehung hat, sondern daß auch, ganz allgemein, alles, was wir direct auffassen, das unmittelbare Nicht-Ich, was auch die Natur desselben seyn mag, durch diese Beziehung zu dem Ego existirt, d. h. eine Erscheinung ist, daß Alles, dessen wir uns bewußt sind, nur existirt und nur existiren kann in Beziehung zu dem, der desselben bewußt ist oder bewußt seyn kann, kurz, daß Alles, was mittelbar oder unmittelbar percipirt wird, nur gedacht werden kann als existirend in Beziehung zu etwas was unmittelbar dasselbe percipirt, und daß nur dann, wenn ein Ich auf die Existenz eines Nicht-Ich schließt (was beständig geschieht), von diesem Nicht-Ich gesagt werden kann, daß es absolut oder nichtrelativ existirt, und von dem Ich, daß es dieses Ding als ein Nichtrelatives erkenne. Aber auch dann, obschon es nicht relativ zu diesem bestimmten Ich ist, muß es doch fähig seyn, in Relation zu demselben zu treten oder auch zu irgend einem andern Ich; andernfalls würde es überhaupt nicht existiren können. Dies ist Hamilton's Lehre von der Relativität der menschlichen Erkenntniß, wie dieselbe dargelegt ist in seinen „Discussions" und in seinen „Dissertations", welche seiner Ausgabe der Werke Reid's angehängt sind. Herr John Mill, einer von unsern populären Kritikern, den wir schon oben erwähnt haben, sagt davon, sie sey „eine Lehre von großer Wichtigkeit und Bedeutung," der Gegenstand der bekanntesten und

wirkungsreichsten Schriften Sir W. Hamilton's, derjenige welcher erst den Lesern englischer Schriften über Metaphysik bekundete, daß eine neue Macht in der Philosophie aufgekommen sey."

Ferrier trat Anfangs kühn als Berkeleyaner auf, aber obgleich er dies immer geblieben ist, verfaßte er sein großes Werk über die phänomenale Natur des materiellen Universums unter dem umfassendern Titel: „The Theory of Knowing and Being", und in Ausdrücken, die uns oft glauben lassen, er sey sich dessen nicht bewußt gewesen, daß seine Lehre nur eine Ausdehnung der Berkeley'schen von den sinnlichen Phänomenen auf alle Phänomene sey, und an sich wesentlich nichts andres als Hamilton's Lehre von der Relativität der menschlichen Erkenntniß. Doch ist dies nicht Alles. Sein treffliches Werk zeugt die fernere bemerkenswerthe Eigenthümlichkeit, daß, obwohl er die deutsche Sprache las, und alle Werke Schellings und Hegels in seiner Bibliothek hatte, er nichtsdestoweniger uns beständig versichert, daß diese Schriften ihm, wie den Meisten, völlig unverständlich seyen; er war sich offenbar dessen nicht bewußt, daß seine Lehre von der Schelling'schen und Hegelschen nur abweiche in Bezug auf die Methode und auf den allerwichtigsten Punkt, das Denken mit dem Denker und das Percipiren mit dem percipirenden Wesen nicht zu identificiren; nichtsdestoweniger besitzt, wie wir anerkennen müssen, seine Doctrin, wie sie jetzt besteht, die ganze Frische und Kraft und Originalität seines freien Verstandes. Die Lehre selbst ist diese, daß, wie kein Gedanke ohne ein Object des Gedankens seyn kann, so auch kein Object des Gedankens seyn kann — keins, auch nicht das materielle Universum selbst, ohne diesen Gedanken. Die vollständige Entwicklung dieser Lehre enthalten seine „Institutes of Metaphysics" (1856) und sein nachgelassenes Werk „Lectures and Philosophical Remains" (1866); die „Vorlesungen" in dem letzteren Werk handeln über die griechische Philosophie mit eben so vieler Klarheit wie Originalität.

Seit dem Tode Hamilton's und Ferrier's ist keine andere Lösung der metaphysischen Grundfrage bei uns erschienen, als

die Berkeley'sche, wie sie durch diese zwei großen Männer vertheidigt worden ist. Die Frage kann demgemäß als entschieden angesehen werden, obschon die, welche Berkeley's Sprache nicht völlig verstehen, bei den Uneingeweihten den Schein erregen, als ob noch unter uns eine etwas lebhafte Discussion hierüber geführt würde.

Zu den sehr Wenigen, die sich in Britannien ausschließlich den metaphysischen Problemen und ihrer Lösung widmen, gehört Professor Fraser, der jetzt Hamilton's Lehrstuhl in Edinburgh einnimmt. Sein Artikel in „Macmillan's Magazine" Jan. 1868, enthält über diese Probleme alle die fortgeschrittensten Gedanken, die bisher noch gewonnen worden sind. Er ist gegenwärtig mit der Besorgung einer neuen Ausgabe der Werke Berkeley's beschäftigt, die mit Noten und Abhandlungen in vier Bänden erscheinen soll. Fremden mag der Umstand am meisten charakteristisch erscheinen, daß diese Ausgabe auf Kosten der Universität zu Oxford, wo Berkeley gestorben ist, erscheint, und in der Universitätsbuchdruckerei gedruckt wird, welcher Umstand der nächstens erscheinenden Ausgabe den gleichen nationalen Charakter aufprägt, den die darin enthaltene glänzende metaphysische Doctrin selbst an sich trägt.

Andererseits habe ich Herrn Atkinson, Herrn Lewes und Herrn Herbert Spencer erwähnt als die drei Männer, welche soweit nur die heute Lebenden in Betracht gezogen werden, die einzigen Schriftsteller von Bedeutung sind, die bei uns die Existenz einer verborgenen Materie in den materiellen Dingen öffentlich behaupten. Herr Atkinson behauptet dieselbe einfach, ohne irgend einen Grund anzugeben. Herr Lewes schließt auf dieselbe bloß aus dem Umstande, daß die Majorität der Menschen, wie er meint, sie annehme. Herr Herbert Spencer sagt, daß man mag sie annehmen oder nicht, der Glaube unwiderstehlich sey, und daß er selbst genöthigt sey dieselbe zu denken. Es ist für den Fremden von großer Wichtigkeit, eingedenk zu seyn, daß heute keine gegründetere Opposition, als diese, gegen Berkeley's Doctrin in unserm Lande besteht.

Die zahllosen Mißverständnisse, selbst bei einigen unserer befähigtsten Metaphysiker, in Betreff der Einzelheiten der Beweisführung, durch welche Hegel die Wahrheit der Schelling'schen Lehre darzuthun suchte, daß Denken und Seyn unvereinbar seyen, — welche Lehre durchweg die Berkeley'sche involvirt, — haben Anlaß gegeben zu einem lebhaft geschriebenen Werke des Herrn Stirling, betitelt „the Secret of Hegel." Dasselbe ist eine Erläuterung Hegels für das englische Publikum. Der Verfasser erklärt sich nicht selbst für einen Hegelianer; aber Hegel hat niemals einen enthusiastischeren Bewunderer seiner Methode und seines Talentes gefunden. Die bedeutsame Eigenthümlichkeit der Hegelschen Lehre tritt jedoch hier wieder hervor, und zwar, wie es scheint, ohne daß Herr Stirling dasselbe bemerkt hat, nämlich daß Hegel zu Hume's Satz zurückkehrt, alles sey Denken, der Gedanke denke, es gebe wenigstens keinen davon verschiedenen Denker, das materielle Universum sammt allem übrigen Denken sey selbst die oberste Ursache und es gebe kein individuelles menschliches oder übermenschliches Wesen, das nicht durch den Wechsel dieses Denkens aufgelöst werde. Der Werth eines solchen Werkes in Britannien ist nun sehr groß. Seine Wirkung besteht naturgemäß darin, zu einer Prüfung der Hume'schen Theorie zurückzuführen (daß die Materie Erscheinung sey, daß nichts fähig sey Dinge zu percipiren oder Dinge zu verursachen); denn was vorher nur unbestimmt behauptet oder nur denen unter uns, welche die deutsche Sprache verstehen, bekannt geworden war in Betreff der Hegelschen Theorie (daß Materie, Denken und oberste Ursache sämmtlich ein und dasselbe Ding seyen und daß nichts sey, was denken könne, als nur der Gedanke), das ist nun jedermann recht klar geworden, selbst denen, die gar nicht dem Beweis zu folgen vermögen. Hiernach stehen sich in England jetzt Hegel und Berkeley so gegenüber, wie früher Hume und Berkeley einander gegenüber gestanden haben.

Die Verhandlungen, zu welchen Hamilton's und Ferrier's Lehren Anlaß gegeben haben, sind im Verein mit den neueren,

wenn schon unbefriedigenden Ergebnissen metaphysischer Forschung in Deutschland, von wichtigen Folgen in Britannien gewesen. Diese Verhandlungen haben nicht nur sehr mächtig darauf hingewirkt, die Berkeley'sche Lehre bei uns zur Geltung zu bringen (daß Materie Erscheinung sey), sondern sie haben auch die beiden Classen der Vertreter der Lehre von einer verborgenen Materie dazu genöthigt, die Gründe ihrer Sätze von neuem der Prüfung zu unterwerfen und ein ganz neues System von Terminis zum Ausdruck ihrer Schlüsse anzunehmen. Unter dieser neuen Terminologie sind die Immaterialisten (oder Lockeaner) schon fast ganz als gesonderte Classe verschwunden, während unter der Hülle eben dieser neuen Phraseologie die Materialisten oder Hobbisten sich in Hegelianer entwickelt haben. Die Materialisten gelangen hierzu dadurch, daß sie, wie Hegel gethan hat, Berkeley's Grundsatz anerkennen, und daß sie dazu noch das Agens in bloße Action, den Denker in bloßes Denken auflösen oder analysiren (wie sie dieses ausdrücken), was gleichfalls Hegel gethan hat, ein Selbstwiderspruch, durch den consequentermaßen der Geist eben so vollständig negirt wird, wie der ursprüngliche Materialismus durch seine Behauptung, daß die Materie denken könne, denselben geleugnet hatte, und den zu eben diesem Behufe Hume ersonnen und gebraucht hatte. Die mehr zu metaphysischer Forschung geneigten Männer dieser Richtung sind Hegelianer und sind sich dessen bewußt; andere und zwar sehr viele Vertreter derselben Richtung aber, beschäftigt mit Naturstudien und überzeugt von der vermeintlichen Unfähigkeit mancher oder aller Menschen zu metaphysischer Erkenntniß, erklären sich nicht mit der Frage zu befassen, ob es percipirende Wesen gebe oder nicht, sondern schränken ihre Forschung ein entweder überhaupt auf die physischen Erscheinungen (Phänomene) und deren Gesetze oder speciell auf das, was sie Psychologie nennen, d. h. die vollkommene Uebereinstimmung zwischen den Gedankenphänomenen und den physischen Phänomenen des menschlichen Leibes, ohne zu forschen, ob es etwas gebe, das etwas percipire, oder etwas, das etwas verursache. Diese letzte-

ren Schriftsteller (d. i. die Psychologisten) nehmen jedoch mit den übrigen Materialisten und mit der großen Mehrzahl der heutigen Denker in allen Ländern an, daß, wie es auch immer mit percipirenden Wesen in der Natur sich verhalten möge, in der Materie gewiß nichts andres sey, als Erscheinungen und ihre Gesetze. Und dies ist Berkeleyanismus oder materieller Phänomenalismus: ungeachtet der Beifügung des Selbstwiderspruchs (daß es Schmerz gebe ohne ein Wesen, das denselben percipire, oder daß der Schmerz sein eigener Percipient sey), den einige wenige dieser Schriftsteller der Doctrin wirklich angeheftet haben.

Wir sehen hiernach, daß alle unsere Schriftsteller mit sehr wenigen Ausnahmen die große Thatsache anerkennen, daß das materielle Universum nur ein Traum sey, den wir alle insgemein träumen, daß es eine Erscheinung sey, daß es nichts gebe, was in höherem Maaße reell seyn könne, als eine Erscheinung reell ist, und daß die vorausgesetzte verborgene Materie oder das Substrat, von dem Locke schreibt, überhaupt nicht wirklich existire. Man fühlt jetzt in Britannien, daß von diesem Satze, zu dem man von den verschiedensten Seiten aus gelangt ist und dem die einander entgegengesetztesten Parteien zustimmen, die metaphysische Forschung von nun an ausgehen muß auf die Eroberungen, die sie in Zukunft zu machen hat, auf die Lösung z. B. ihrer gegenwärtigen Probleme, was Dinge percipire und was Dinge hervorbringe, welche zwei Fragen bereits bei uns discutirt werden, indem die große Mehrzahl unserer Metaphysiker dafür hält, es könne keine Phänomene ohne bestimmte percipirende Wesen geben, während eine Minorität, aber eine sehr geringe Minorität sich zu der Hegel'schen Ansicht bekennt (Einige, ohne sich dessen bewußt zu seyn, daß dies die Hegel'sche Ansicht sey) und demgemäß dafür hält, es könne Phänomene geben ohne irgend welche andere percipirende Wesen, als die bloßen Phänomene selbst.

Unter den fähigsten und hervorragensten Männern, die bei uns, indem sie über andere Gegenstände geschrieben haben, sich

mehr oder minder ausdrücklich zu Gunsten des Berkeley'schen Fundamentalsatzes erklärt haben, jedoch ohne Hume's und Hegel's Irrthum, mögen solche Männer erwähnt seyn, wie Hallam der Historiker, Dr. Whewell, Faraday, Dr. Mansel, unser größter metaphysischer Schriftsteller in England seit Berkeley, Sir John Herschel, der Herzog von Argyll in seinem schönen Werke „The Reign of Law," Herr Carlyle, Sir David Brewster, Lord Brougham und Herr Buckle. —

Von denen, welche weniger bekannt sind oder sich weniger mit metaphysischen Untersuchungen befaßt haben, können wir auch als Phänomenalisten, jedoch mit geringerer Gewißheit über ihre antihegelsche Richtung nennen Herrn Bray, der über „Philosophical Necessity" geschrieben hat, Herrn Hodgson, über „Time and Space," Herrn Bain, über verschiedene psychologische Probleme, Herrn Mill über die Anwendung der Logik und über einige politische Fragen, Herrn Darwin, Professor Huxley, Herrn Grote und andere ebenso populäre Schriftsteller, welche über Physik, Logik, Politik, Religionsphilosophie, Geschichte und metaphysische Specialfragen handeln.

Da somit die Berkeley'sche Lehre (daß die Materie Erscheinung sey) nun endlich bei uns definitiv festgestellt worden ist, so concentrirt sich das ganze metaphysische Interesse in unserm Lande auf die Frage, mit der wir ursprünglich durch Hume geneckt worden sind, die aber nun nochmals, und zwar in vollem Ernste, durch Schelling und Hegel uns vorgelegt, freilich durch diese Philosophen ebensowohl wie durch Hume nur dogmatisch beantwortet ist: Kann es Erscheinungen geben ohne percipirende Wesen und Gedanken ohne einen Denker? — oder können wenigstens Phänomene und Gedanken ohne einen anderen Percipienten oder Denker als den Gedanken und die Phänomene selbst existiren? Kann der Percipient so in die Perception aufgehen, daß diese zwei Dinge nur ein und das nämliche Ding anstatt zweier Dinge ausmachen? Sind wir berechtigt anzunehmen, daß es solche Erscheinungen, wie Schmerz, Ton oder Farbe ohne irgend ein anderes percipirendes Wesen, als diesen Schmerz,

diesen Ton, diese Farbe selbst geben könne? Und sind wir ferner berechtigt, dies eigens deshalb anzunehmen, weil diese Erscheinungen nicht anders bestehen können als in Verbindung mit der Thätigkeit eines Percipirenden? Sind wir berechtigt anzunehmen, daß ein Denken auf irgend eine Weise Statt finden könne ohne das persönliche Ding, welches wir „Geist" nennen? Dies ist in der That gegenwärtig das Problem der Britischen Metaphysik, und es liegen bereits, wie ich gesagt habe, Lösungsversuche in beiderlei Sinne vor. Was außerdem Hume und Hegel behauptet haben, ist nur das, was Berkeley uns gelehrt hat, was Hamilton und Ferrier erläutert haben, und was alle tief denkenden Männer auf unsern Inseln, sie mögen Metaphysiker seyn oder nicht, jetzt annehmen.

Jakob Friedrich Fries. Aus seinem handschriftlichen Nachlasse von Ernst Ludwig Theodor Henke. Leipzig, F. A. Brockhaus. 1867. X und 383 S. gr. 8.

Ein vorzügliches Buch, das in mehr als einer Hinsicht die besondere Beachtung aller Freunde der deutschen Literatur im vollsten Maaße verdient. Dem gelehrten Herrn Verf. standen aus dem Nachlasse seines Schwiegervaters, des berühmten Philosophen Fries, zahlreiche bis jetzt ungedruckte und höchst interessante Quellen zu Gebote, die er mit eben so viel Umsicht als Geschmack zu benutzen verstand. Vor Allem ist Fries' im Jahre 1837 während eines Badeaufenthaltes zu Teplitz niedergeschriebene Selbstbiographie eine Haupt-Grundlage der Darstellung. Ferner wurden zwei lange, von Fries verfaßte Beschreibungen von Reisen durch Deutschland, die Schweiz, Frankreich und Italien, und zwei kürzere Aufsätze, welche Fries über seinen Entwicklungsgang und seine Schriften niederschrieb und für seine Schüler Apelt und Mirbt bestimmte, zu gleichem Zwecke benutzt. Auch fanden sich im Nachlasse Aphorismen und Fragmente in Prosa und in Versen, darunter Dramatisches und vollendet zwei

novellenartige Erzählungen. Von den Quellen des vorliegenden Werkes sind endlich besonders hervorzuheben viele Briefe von Fries an Freunde und Schüler, darunter über 100 für diese Darstellung sehr wichtige an den Bischof der Brüdergemeinde Samuel Christoph Reichel, so wie Briefe berühmter Männer aus Fries' Zeit an ihn. Wir nennen die Namen Alexander und Wilhelm von Humboldt, F. H. Jacobi, K. L. Reinhold, J. F. Herbart, F. K. v. Savigny, A. Heise, G. Hugo, A. F. J. Thibaut, K. Benedikt Hase, W. L. Döderlein und F. Passow, K. A. v. Wangenheim, B. A. v. Lindenau und E. Chr. A. v. Gersdorff. Dazu kommen zwei selbstständige Aufsätze von de Wette und Reichel zur Charakteristik ihres Freundes und Lehrers zusammengestellt. Außerdem wurden auch alle auf Fries und seine Zeit bezüglichen gedruckten literarischen Werke zur Vervollständigung des Lebensbildes verwerthet. Es war schwierig, aus diesem überreichen Material eine gedrängte und dennoch in allen Wesentlichen erschöpfende lebensvolle und wahrheitsgetreue Schilderung von Fries' Wirken zu geben.

Nicht nur mußten die genannten Quellen mit Auswahl benutzt werden, sondern es war auch zum Verständnisse des inneren Lebens unseres Philosophen nöthig, Fries' philosophische Werke darzustellen, um aus ihnen den wahren Geist und Werth seiner Philosophie zu entnehmen. Alle diese schwierigen Aufgaben sind in höchst gelungener Weise gelöst. Kein unbefangener Leser wird das wichtige Werk ohne vollkommene Befriedigung aus der Hand legen, und es wird immerdar ein bedeutendes Hülfsmittel zur Kenntniß einer mit ihren Anschauungen noch für die Gegenwart erfolgreichen Zeit, zur richtigen Auffassung und Würdigung eines bedeutenden Trägers der literarischen Bildung und unserer nächsten politischen, socialen, religiösen und wissenschaftlichen Vergangenheit seyn.

Es handelt sich in dem vorliegenden Buche um das Leben eines Mannes, den ersten Philosophen unserer Zeit, J. G. Fichte, Schelling, Hegel und Herbart vollkommen ebenbürtig,

der, wie kein anderer Kant richtig verstand und die wahren gewinnvollen Consequenzen aus dessen Philosophie zog, der die Grenze des Glaubens und Wissens im Sinne des Meisters genau bezeichnete, aber der sittlichen und religiösen Natur des Menschen durch eine scharfe und ernste wissenschaftliche Untersuchung erst die volle Bedeutung sicherte, der, wie Kant, nur die Welt der Erfahrung zum Gegenstande des Wissens machte, aber die Bedeutung der innern Erfahrung hervorhob und durch diese die höhere Einheit der ästhetischen, religiösen und sittlichen Welt nachwies, aller Verdunkelung und Verdumpfung, aller Wortmacherei und Phantasterei abhold; es handelt sich um das Leben eines Mannes, dem die vernünftige gesetzliche politische, wissenschaftliche und religiöse Freiheit das Ideal des Lebens war, der seinen Beruf als akademischer Lehrer im vollsten Sinne, seine Aufgabe als Erzieher, Bildner und Freund der Jugend begriff und in der That war, was er im Leben erstrebte, ein sittenreiner, überzeugungstreuer, milder und doch fester Charakter, der mitten unter den herbsten und ungerechtesten Verfolgungen stets jene Ruhe bewahrte, die nur dem wahrhaft Weisen eigen ist.

Die Schilderung eines solchen Lebens hat nicht nur einen literarischen, sie hat auch einen praktischen Werth. Sie fordert zur Verehrung des Edeln und zur Nachahmung auf. Wohl durfte der verdiente Herr Verf. bei Abfassung dieser Biographie von der Ueberzeugung der hohen Bedeutung ausgehen, welche Fries und seine Leistungen in dem Entwicklungsgange der deutschen Philosophie haben, wohl die Hoffnung aussprechen, daß „eine künftige Zeit, welche von der gegenwärtigen deutschen Verzweiflung an der Philosophie wieder zurückgekommen seyn wird, wie auf Kant, so auch auf Fries zurückgehen, dann aber auch nach der Geschichte seines Lebens und seiner Schriften fragen wird.“ Wäre aber auch selbst dieses nicht der Fall, so würde das Leben eines alten Mannes, der auch nach den Zielen strebte, welche uns jetzt als Leitstern vorschweben, nach der Freiheit und Einheit des deutschen Volkes, der ob diesen Strebungen die

jahrelangen Kämpfe zu bestehen und Zurücksetzungen zu erdulden hatte, der uns so ganz mit seinem Wirken in das Herz jener Zeit versetzt und zugleich zu den hervorragendsten Erscheinungen unter den Kämpfern gegen staatlichen und kirchlichen Despotismus und zu den bedeutendsten Vertretern der Wissenschaft gehört, immer Anziehungspunkte in Fülle bieten.

Zweckmäßig ist das ganze Werk in vier Bücher getheilt, das erste Buch umfaßt die Jahre in der Brüdergemeinde 1773—1795, das zweite, die Lehr- und Wanderjahre 1796—1805, das dritte Heidelberg, 1805—1816, das vierte Jena, 1816—1843. Im ersten Briefe (die Jahre in der Brüdergemeinde) werden die Kindheit und Schuljahre in Barby, 1773—1792 und die Studienjahre im theologischen Seminar zu Niesky, 1792—1795 unterschieden. „Die drei Jahre im Seminarium, sagt Fries, gehören zu den schönsten meines Lebens. Mit dem ersten Gefühl geistiger Freiheit wurde mir zugleich lebendige Anregung des selbständigen Gedankens und lebendige Anregung von Geschmack und Gefühl" (S. 22). Er schildert die Zeit nach dem Abschlusse seiner theologischen Studien in Niesky ꝛc. „Garves Philosophie hatte sehr schwache Stellen, aber er lehrte uns nicht sie, sondern mit Interesse philosophiren. Der philosophische Vortrag führte bald auf die Lehre von der Einbildungskraft und besonders vom Aberglauben. Dies änderte schnell und entschieden meine ganze Religionsansicht. Ich sah nun ein, daß meine frommen Anstrengungen für die Andacht nur Spiele der Phantasie gewesen seyen, mit welchen ich mich selbst unterhielt, und sie verloren allen Werth für mich. So verblich von dieser Seite die ganze Bedeutung des Cultus. Dazu kam für die Lehre, daß so wie ich die Versöhnungslehre mit der Ethik zu vergleichen anfing, mir auf der Stelle sonnenklar wurde, eine Schuld, die ein Anderer für mich tilgen könne, sey keine wahre Sündenschuld, diese Befreiung sey gar nichts, oder nur durch die eigene freie Kraft zu erlangen. Sittliche Schuld kann nie einer, und wenn er ein Gott wäre, für einen andern tilgen, und die Vorstellung eines menschgewordenen leidenden

Gottes verglich sich mir mit dem Gebrauch des Kaisers von China, jährlich einmal den Pflug zu führen; für einen Gott schien mir der Gedanke, einmal einige Jahre als Mensch zu leben, mehr eine Sache des Scherzes als des Ernstes, am wenigsten des dankbaren Mitgefühls. So war mir die ganze positive Religionslehre, mit der ich bisher verhandelt hatte, vernichtet, aber dies setzte mich in gar keine Verlegenheit. Ich verwarf darum keinen Augenblick die Bedeutung des religiösen Lebens und zweifelte nie an Gott und Unsterblichkeit; ich sagte mir, auf die Wahrheit komme es an; an einem Irrthum zu hängen, weil er uns lieb war, sey Thorheit; irgend eine Wahrheit des Uebersinnlichen müsse es aber geben, denn die allem Sinnlichen überlegenen Ideen von Gott und Freiheit könnten aus dem Sinnlichen nicht entsprungen seyn. Ihren richtigen Ausspruch für mich müsse mir die Philosophie geben; ihre Bedeutung für das Leben erkannte ich im Schönen und Erhabenen, welches der Vorwurf aller religiösen Betrachtung, irriger wie wahrer, sey und wofür mir Jacobi's Gefühlsstimmungen besondere Bedeutung gewannen. Vorzüglich leicht aber trennte ich mich von allen Vorstellungen der Versöhnungslehre, indem mir klar war, daß nur das Schönste das Beste sey; nie ist mir der Gedanke einer Furcht vor Gott gekommen, sondern der Gedanke des Heiligen war immer nur der des ewigen Friedens" (S. 23 und 24). Garve und die Kant'schen Schriften bewirkten diese Anschauung. Ohne „freigeisterische oder analogische Schriften gelesen zu haben" war er ein „geborner Deist und Lessing'scher Fragmentist." „Ganz gegen die Absicht des Lehrers überzeugten mich die ersten Belehrungen über Psychologie, daß die Gnadenwirkungen des Heiligen Geistes und das Gefühl der Vergebung der Sünden, womit ich mich bisher andächtig unterhalten hatte, bloße Machwerke meiner Phantasie seyen; sie verloren mir sogleich alle Bedeutung. Ferner ebenso einleuchtend trat mir sogleich entgegen, daß der Mittelpunkt des herrnhutischen Glaubens" (in welchem Fries erzogen worden war) „von der Erlösung der Menschen durch stellvertretende Abbüßung der Schuld *ein ganz falsches* und *unsittliches*

Bild vorführe. Damit war mein Christenthum vernichtet, und meine Geringschätzung des Christenthums blieb mir stehen, bis weit später das Studium der Geschichte der Philosophie mir die große Bedeutung desselben für die Entwicklungsgeschichte des menschlichen Geistes deutlich werden ließ. Aber daneben hatte mir die Erfahrung des herrnhutischen Lebens doch die große Bedeutung des religiösen Lebens so klar gezeigt, daß ich diese jederzeit anerkannte (S. 28). Seine politischen Ansichten werden durch die Stürme der französischen Revolution „gewaltig hochgestellt." Er galt immer als „ultraliberal." Als die „schönen Zeiten der Völker" bezeichnet er die, wo sie „durch republicanischen Geist, durch Gemeingeist im öffentlichen Leben zusammengehalten werden." Die „schöne Stellung des Herrschers" ist die, „der erste unter Gleichen zu seyn." Eine „verkommene Nationalität" nimmt er nicht in Schutz. Ueber die Theilung Polens, sagt er: „Was lag an der Erhaltung dieses sich selbst untreuen polnischen Adels und der Anarchie seines Wahlreichs?" Er zieht „die unbeschränkte Machtvollkommenheit des Diktators" vor, wenn es die Führung der Sachen „zur guten Entscheidung" gilt; gegen Fichte hebt er das Familienleben hervor. Er betrachtet die Revolutionen als ein „unentbehrliches Nothmittel gegen die Faulheit und Selbstsucht der Aristokraten." Ueber die Deutschen sagt er: „Stets mußte ich mich über die deutschen Angelegenheiten ärgern, aber nicht, weil uns der böse Feind, die Franzosen, so übel mitspielten, sondern, weil die Deutschen sich so geistlos und dumm, gegen einander untreu und niederträchtig selbstsüchtig benahmen. Das wurde erst besser, als das Glück der Russen uns aufjagte zum guten Muth uns selbst zu helfen". Sein Ideal war „Veredlung der Menschheit". „Ich sagte mir: Es ist eine kleine Aufgabe, wenn bei Klopstock ein Gott sich entschließt, ich will die Menschen erlösen; aber ein großer Gedanke wäre es, wenn ein Mensch sich so entschließen könnte. Es ist wunderherrlich, einen Posa gedichtet zu haben, aber ungleich höher wäre es, einen Posa zu leben." Ihn beseelte „der Enthusiasmus für politische Ideale" (S. 30). Das

zweite Buch, welches die Lehr- und Wanderjahre von 1796—1805 umfaßt, enthält folgende Abschnitte: 1) Studienjahre in Leipzig (1796), 2) den ersten Aufenthalt in Jena (1797), 3) Aufenthalt in der Schweiz (1798—1799), 4) den zweiten Aufenthalt, die Habilitation in Jena (1800—1803), 5) Reise durch Frankreich und die Schweiz (1803—1804), 6) letzte Privatdocentenzeit in Jena (1804—1805). Fries ist im Beginne dieses Zeitraums erst 22 Jahre alt. Die Lehr- und Wanderjahre umfassen zehn Jahre „eines ziemlich unsteten Umhergetriebenwerdens" „ohne Amt aber nicht ohne mancherlei Noth und sehr reich an vielerlei theils bildenden, theils hinderlichen Zerstreuungen." Er wurde aber im Wesentlichen kein anderer, als er schon in der Brüdergemeinde geworden war. Prägnant und treffend wird er S. 39 also von dem Herrn Verf. geschildert. „Ein von Autorität und Nachsprechen an das Forum seines eigenen Einsehens und Gewissens gewiesener Selbstdenker mit dem Bedürfniß, den stetigen Ausbau seiner Gedankenwelt zum Hauptinhalt seines Lebens zu machen, dabei ein durch Mathematik nnd Naturwissenschaft auf exacte Wissenschaft überall erpichter und geistreiches Spiel in so ernsten Dingen nicht mehr ertragender Forscher, bereits auch ein Schüler Kant's, welcher in dessen Methode und Leistungen eine Befreiung der Philosophie von solcher Willkür, eine Annäherung derselben an eine Evidenz wie in der Mathematik und davon eine nur der Fortführung bedürftige Grundlegung der Philosophie als einer auch nicht mehr schwankenden Wissenschaft anerkannte, das war Fries schon bei den Herrnhutern geworden, und das blieb er lebenslang und in jeder Lage und dafür war all sein späteres Leben nur Fortgang und Entwickelung". Ueber Fichte, der seinem Verstandeswesen und seiner Kantischen Anschauung nicht zusagte, urtheilte er, als er ihn in Jena hörte, hart. „Mit Fichte war ich eigentlich in wenig Stunden fertig, indem ich sein unmethodisches Raisonnement, die Vermengung bald analytischer, bald synthetischer Betrachtungen, dazu die Verwirrung der Abstraction und die Willkürlichkeit leerer Spruchformeln bemerkte. Indessen hörte ich ihm ruhig zu

und schrieb zu Hause die polemischen Bemerkungen, welche später den größten Theil meiner Streitschrift: Reinhold, Fichte und Schelling, ausmachten" (S. 47 und 48). Interessant ist seine Reise von Jena durch Deutschland und die Schweiz, wo er in Zofingen in der Familie des Hauptmanns Sutor am 15. November 1797 eine Hofmeisterstelle antrat. Auch hier dauerte seine harte Ansicht von Fichte fort: „Fichte's Fehler ist der alte Fehler aller trägen oder voreiligen oder auch nur vorkantischen Philosophen. Dogmatismus statt des Kriticismus." „Der Mittelpunkt, sagt er S. 68, des ganzen kritischen Systems ist auf gewisse Weise die Kritik der Urtheilskraft. Hier wird Natur mit Freiheit verbunden, und ihr teleologischer Theil beruht eigentlich auf dem Satze: die Sinnenwelt ist eine Erscheinung der Dinge an sich." Sehr interessant ist seine Auffassung und Schilderung Jenensischer Universitätszustände zur Zeit seiner Habilitation 1800 — 1803. Wir lesen in einem Briefe an Reichel über jene Zeit S. 73 Folgendes: „Man kann jetzt im Gebiete der Philosophie in Deutschland allen möglichen Unsinn gelten machen, wie Schelling, Bardili u. s. w. die besten Beweise geben, wo manche Leute noch glauben wunder was für Weisheit dahinter steckt. In Schelling ist die philosophirende Vernunft reine toll geworden, kümmere dich auf mein Wort um den Bettel gar nicht; er ist wieder hier und wird täglich alberner! Jetzt liest auch Friedrich Schlegel hier Transscendentalphilosophie und hat nicht übel angefangen, die gesunde Vernunft zu ohrfeigen; gestern war er albern genug zu sagen, der Satz des Widerspruchs und des zureichenden Grundes wären durchaus nicht von absoluter Gültigkeit; sie sind nur praktisch, gelten nur in einer gewissen Sphäre, die Philosophie besteht in nichts als in einer unendlichen Reihe von Widersprüchen; und das glauben denn eine Menge hiesiger Studenten mit größter Leichtigkeit, als ob sie sich wirklich etwas dabei denken könnten." Sehr komisch und an manche Universitätsschäden, besonders früherer Zeit, erinnernd ist seine Schilderung der Vorgänge bei der Doctorpromotion (am 21. Februar 1801) in einem Briefe an Reichel. Er schreibt diesem,

daß ihm „vielleicht auch nach so hohen Ehren der Mund wässere" und fährt dann fort: „Erst geht man zum Dekan der Facultät, der ist sehr freundlich, und sagt, es wird 45 Thaler Sächsisch kosten, weist einen aber ab und verlangt, man müsse mit einem lateinischen Schreiben an die Facultät bei ihm einkommen. Das thut man; nun fragt er bei allen Facultisten, ob sie gewilligt sind, den Candidaten als Doctoranden anzunehmen, die sagen ja und einige von ihnen bestimmen zugleich eine Stunde, zu welcher man sich bei ihnen einfinden soll zu einem Privatexamen bei jedem einzelnen. Mich beschied nur der Physiker Voigt wegen Mathematik und ein alter alter Hofrath Hennings, ein Mann, dem das Lesen hier untersagt ist, wegen Logik und Metaphysik zu sich; ich antwortete diesem so viel möglich in Ausdrücken, welche in der alten Terminologie der Logik nicht vorkommen, und brachte es damit auch sogleich so weit, daß er mich nie wieder zum Worte kommen ließ; auch dauerte die Tragödie bei ihm nur zehn Minuten. Vorher aber schon hatte ich die 45 Thaler, welche den nervus rei ausmachen, entrichtet; ich wurde alsofort beschieden, mich den 21. Februar um 3 Uhr vor der versammelten Facultät einzufinden. Hier las der Dekan einiges Lateinische ab, unter andern eine Eidesformel, in der ich beschworen habe, nichts gegen die Augsburger Confession zu lehren. Ich that dann den Schwur, der Dekan rief mich als Doctor aus und gratulirte mir, alles lateinisch, ich aber antwortete mit einem deutschen Dank und ging" (S. 74 und 75).

In Jena zog Fries in seiner ersten Privatdocentenzeit (1803) theils wegen Schellings Wirksamkeit, theils auch wegen einer gewissen Unbeholfenheit im Vortrage die Studenten wenig an. Auf die Anfrage Reichels, welche Schriften Schelling's er lesen solle, antwortet Fries in einem Briefe vom 26. Februar 1803: „Willst du die Glorie seiner Tollheit lesen und zugleich das am besten Geschriebene, so lies den Bruno und die neue Zeitschrift für speculative Physik, — das Unverständlichste, so lies die Einleitung und den Entwurf seines Systems der Naturphilosophie, auch die erste Zeitschrift für speculative Physik; das Ver-

nünftigste ist die „Weltseele, eine physische Hypothese", wiewohl die Hauptidee darin eine Tollheit ist. Das Gute liegt bei ihm so mit dem Schlechten durcheinander, daß es eine herkulische Arbeit ist aus seinen Sachen klug zu werden" u. s. w. (S. 83).

Interessant ist seine Charakteristik französischer Zustände im Jahre 1804. Er schreibt darüber von Paris am 22. Februar 1804 an W. Erdmann. Strategisch interessiren ihn die Manöver der französischen Soldaten, „bei welchen man übrigens sehr oft grobe Fehler sieht." Ihm ist dabei „das einzig Merkwürdige" — „der kleine Mann im einfachen Kleide mitten unter der Schaar goldbedeckter Generale. Als er von Aegypten zurückkam, war er sehr gelb und mager, Farbe hat er noch nicht, aber einen sehr ruhigen Ausdruck im Gesicht und dicke Backen hat er bekommen, und sein schwarzes Haar und sein dunkles Auge geben ihm ein lebhaftes Ansehen; er spricht sehr artig mit allen Leuten und Mädchen, die ihm Bittschriften geben, und kann entsetzlich verdrießlich aussehen, wenn er vor dem Schlosse hält und vor sich manövriren läßt, er kaum wie Friedrich II. auf seinem Pferde sitzt und das Ding satt hat. Sein Charakter und Temperament machen ihn zu einem guten Despoten, rein von Herrschsucht und Ehrgeiz regiert; er würde gewiß sehr gut regieren, wenn er nicht so bizarr und roh erzogen worden wäre, aber, nach seiner Erziehung, was kann er sich da für hohe Ideale denken, als der Stammherr eines neuen Kaiserhauses zu werden und seine Familie zum Adel der Franzosen zu machen? Die niedrigen Mittel, durch die er selbst allein sich heben konnte, die Nichtswürdigkeit aller politischen Charaktere um ihn her mußten ihm ja wohl die allgemeine Verachtung der Menschen geben; kein Wunder, wenn er nun nichts anderes sucht, als sich in freier Herrschermacht festzusetzen und zu sichern." Doch gesteht er in demselben Briefe: „Alles nimmt hier für die neue Regierung ein, den Chef wieder ausgenommen; wir sehen überall ein Land, das nach Verheerungen wieder im Aufblühen ist, wiederkehrenden Wohlstand, Sicherheit und Zutrauen" (S. 89).

Er hatte Aussicht auf Anstellung in Würzburg. Paulus,

damals daselbst, bemühte sich dafür, wie seine Briefe an ihn von 1804 zeigen. Er schreibt von Würzburg am 20. Mai 1804 an Fries: „Schellings Lehrart hat den schlimmsten Einfluß auf die Studierenden, besonders Mediciner, daß sie nichts mehr in den anwendbaren und angewandten Fächern tief ergreifen wollen. Daher vorzüglich der Wunsch, einen andern Philosophen aufzustellen, welcher sie philosophisch in's Realistische herüberführen könne" .... „Schellings Credit ist um viele Grade schon gefallen und noch immer in Decrescendo. Wagner selbst ist gegen ihn. Nicht blos die Lehre, sondern vornehmlich die Lehrart und Lebensart, wo er sich durch Arroganz gehässig machte, haben ihm schnell eine weit niedere Stellung in der Meinung des Publikums angewiesen, als er sich eingebildet hatte" (S. 94). Paulus will einen auf Kantischer Bahn fortschreitenden Führer, dessen „Philosophiren nicht im Phantasiren, sondern im Denken und reinen Beobachten übe." Zehn Tage später schreibt er: „Schelling hat in den Gegenden, wo Sie jetzt bekannt sind, viel Bekannte; vertrauen Sie also, was Sie wissen (er spricht seine Hoffnung auf Fries' Vocation nach Würzburg aus), durchaus Niemand an; es ist nichts nöthiger, als daß das Reich der Thorheit und Arroganz hier ein Ende nehme. Sollte man ihm nicht in seinen Quasiconstructionen solche Schnitzer gegen Physik, Chemie u. s. w. nachweisen können, gegen welche sich eben so wenig als gegen ein vitium grammaticale disputiren ließe? Der Einfluß, den diese Phantasmen auf das Studium der jungen Aerzte haben, ist zu tragisch, daß man nicht bald genug der Taschenspielerei ein Ende machen kann" (S. 95). In Heidelberg interessirte sich Arnold Heise für ihn, und nach Ablehnung Herbarts war Heise am 16. Februar 1805 bereits officiell beauftragt, Fries eine ordentliche Professur der Philosophie in Heidelberg anzutragen. Fries entschied sich, ungeachtet auch von Jena her Schritte für ihn gethan wurden, für Heidelberg (23. Februar).

Das dritte Buch (Heidelberg) zerfällt 1) in erste Zeit in Heidelberg (1805), 2) Heirath, Streitschriften, Kritik

der Vernunft (1806—1807), die Jahre von 1808—1812 (de Wette, Neander) herrnhutische Anhänger, Streitschriften, Logik, 4) Professor der Physik, Julius und Evagoras, Prorectorat (1812—1813), letzte Zeit in Heidelberg, die Schrift: Bekehrt Euch, Hegel, Martin (1814—1816). Eine schöne Schilderung der großartigen Wiedergeburt der Universität Heidelberg unter des unsterblichen Carl Friedrichs Regierung eröffnet dieses Buch. Den bedeutenden Männern, welche in jener ersten Zeit Heidelbergs Sterne erster Größe waren, gehört auch Fries an. Er schreibt aus Heidelberg am 7. Juni 1805 an seinen Freund Reichel: „Sonst (er spricht von den Schulden, die ihn von Jena her drücken) geht mir's hier ganz herrlich; das Leben im schönen Lande mit guten Leuten muß einem gefallen.“ .... „Brentano ist hier mit seiner lieben herrlichen Frau, wird aber von uns (von ihm und seiner Frau, geb. Erdmann) wenig gebraucht ob der übergroßen Genialität und Grobheit. Als Lehrer nahm ich mich noch leidlich ungeschickt, da ich gern so wenig als möglich las, und mit meinem Kantianismus blieb ich anfangs allein stehen, da Daub und Creuzer Schelling-Schlegel'schen Ansichten folgten, und Daub eine Art Hegelianer vor Hegel wurde. Freund Pätz zog schon im Herbst 1805 nach Göttingen, aber Thibaut war zugleich mit mir von Jena gekommen, hatte Voß nach sich gezogen und nun im Herbst 1805 kamen Martins dazu. Das Schicksal hatte meine Verhältnisse besser geordnet als meine Klugheit, indem Heise, Thibaut und Martin anfangs freundschaftlich verbunden das große Wort führten, und ich jedem bald freundschaftlich nahe stand“ (S. 105). Komisch klingt es, wenn er am 18. März 1806 an Reichel schreibt: „Ich bin kein Schulmann, kein Lehrer, kein Jurist, kein Arzt, kein Schneider und kein Schuster, und eins von dem allen soll man doch schlechterdings seyn, wenn man kein Geld hat. Zuweilen reut es mich ordentlich, daß ich so frech gewesen bin, heirathen zu wollen, weil es doch übel ablaufen kann, und dann noch die Hypochondrie dazu. Es ist mir ordentlich lächerlich, ich und hypochondrisch, wie man so

geschwind verwandelt wird. Heidelberg ist ein herrliches Ländchen, fruchtbar, schöne Berge und ein üppiges, glänzendes Grün, wie du es noch nie gesehen hast. Aber weiß Gott, eben diese Ueppigkeit widersteht mir, wie eine Speise, die zu fett ist, ich muß mich immer erst zwingen, es schön zu finden, und dann der unausstehliche Nebel und Regen" (S. 109). Mit dem Lehren wollte es nicht gehen, wie mit dem Schreiben. Er schreibt im Juni 1806 an Reichel: „Zum Lesen tauge ich gar nichts. Du lobst meinen Styl, das schmeichelt mir; aber Reden kann ich nicht halten. Vor dem gewöhnlichen Charlatans-Enthusiasmus der philosophischen Redner ekelt mir, ich habe mich also gar nicht darauf geübt. Hören muß mich Niemand; die Leute wollen also immerfort nur unterhalten seyn, und dafür bin ich zu ernsthaft und wissenschaftlich. Zu dem allem ist das philosophische Interesse fast ganz verschwunden und hier am wenigsten der Ort dafür" (S. 115)...... In demselben Briefe: „Die politische Lage vorzüglich dieses Landes ekelt mich an; wollte Gott, daß wir vom bevorstehenden Kriege mehr Ehre erlebten. Es ist gar zu erbärmlich, sich von diesen Menschen ohne alle Idee, selbst die gemeinste, despotisiren zu lassen, von Menschen, deren erste sich nur bis zur gemeinsten Herrschsucht erheben, während ihre Knechte nichts als Geldgier kennen und Fressen und Saufen. In der gelehrten Welt philosophischen Antheils sehe ich nichts, als die gleiche Erschlaffung des politischen; der allgemeine Versuch sich mit der Alleinheit über die Alleseinerleiheit der Langenweile zu trösten, indem man sich im naturphilosophischem Unsinn berauscht." Sehr hart ist sein Urtheil über Universitätszustände und Personen in Heidelberg. Er schreibt am 8. December 1806 an Reichel: „Das Interesse für Philosophie ist ungemein gesunken, seit wir alle Weisheit so gesoffen haben, daß gar Niemand mehr weiter Appetit hat, und das Restchen Philosophie, was noch durch Schelling in Athem erhalten wird, verzehrt sich in Albernheiten. Heidelberg ist doch eine der ersten Universitäten, lauter halbe Schellingianer, gegen die mir's geht, wie Kanten; selbst meine Sprache

wird gegen die neuen Participia und die Constructionen unbeholfener Uebersetzungen aus dem Griechischen altmodisch; diese Leute schreiben gerade wie ich als Knabe, da ich den Johannes Müller nachahmen wollte. Da haben wir den Theologen Daub, der käuet an einem halben Gedanken über die Gottheit, den er noch nie ganz gedacht hat; doch ist er noch der gesundeste von allen. Zweitens Creuzer, ein Philolog und Participiumsheld, der lauter gelehrte Noten ohne Text schreibt. Drittens Kastner, er schreibt das absurdeste Zeug, wie du sehr richtig bemerkt hast. Hast du die Studien gelesen? Auch sind Schelver und Görres hier. Die Möglichkeit, daß solche literarische Erbärmlichkeiten nur ihren Platz behaupten, liegt einzig in dem, was Fichte treffend bemerkt: „Je mehr wir schreiben, desto weniger wird gelesen.“ 1807 an Zeschwitz: „Es lehren jetzt Mathematiker und Philosophen von allen Secten hier, Langsdorf, Zimmermann, Kastner, Görres, Schelver, Weidenbach u. s. w., aber keiner findet Beifall, dies alles gedeiht auf hiesigem Boden nicht, und unter den Lehrern hat keiner ein philosophisch gutes Gewissen, indem sie doch alle nur Nachbeter sind.“ Er klagt im November 1807 über die „Indolenz des philosophischen Publikums“ und über „den Mysticismus derer, denen das Maul vom Fette der Heiligkeit trieft, als ob sie Schweinebraten gegessen hätten.“ (S. 117—119).

Seine Anschauungen von dogmatischer Theologie und positivem Christenthum sind auch in Heidelberg dieselben. Bezeichnend ist, was er darüber am 3. October 1810 an Reichel schreibt: „Ich werfe dem Christenthum erstlich vor die allgemeinen Fehler aller positiven Religion, nämlich den Aberglauben an historisch begründete dogmatische Theologie, an Versöhnungslehre und ewige Seligkeit. Dies ist aber nur Folge der Rohheit, hingegen das Andere, Schwäche der Moral, ist Geisteskrankheit. Allerdings kennst du die Bibel besser als ich, aber das mußt du mir doch zugeben, Feindesliebe, Vergebung, Duldung, ja sogar Buße, Kasteiung und passives Märtyrerthum sind die Grundgedanken des Geistes dieser Moral. Entweder

ist nur die Rede davon so gut als möglich im gewohnten Gleise vorwärts zu schreiten, oder man fragt nach einer Idee, die eine ganz neue Bahn brechen soll. Ich meine das Letztere. Allerdings wird man die Autorität der Bibel sehr vortheilhaft nützen können, um mit den Schwächen reiner Moral den Gläubigen zu imponiren, aber eine kräftige, nicht contemplative, sondern die kühne That ansprechende Moral wird man doch nur auf eine unlautere Weise für die Moral der Bibel ausgeben können durch Deutung einzelner Stellen. Es wird dann immer gehen, wie mit Kant's Exegese: die Philosophen tragen die Weisheit in die Sprüche hinein, Philologen und Historiker kommen hinterdrein und sagen, das sei Trug, Lüge oder Thorheit, so stehe es gar nicht im Buche. Man wird nie zu einem festen Resultat kommen, bis man die Autorität des Papiers im Buche selbst wegwirft" (S. 130).

Nach der Schlacht von Leipzig spricht sich in seiner Schrift: „*Μετανοεῖτε*. Bekehrt Euch," seine politische Anschauung der Dinge frei und offen aus. Lesen wir folgende, seinen Ernst, seine Begeisterung und edle Gesinnung kund gebende Stelle in dieser Schrift: „Feige wart ihr, nicht eben im Leben oder an einzelner Stelle im Felde, aber aus Grundsatz im ganzen Volke, denn faule faule Mönche in langen Weiberröcken lehrten Euch, dies sei Christenpflicht; dem Morde, dem Brande, ließet ihr das schöne Vaterland; denn Ruhe sei die erste Bürgerpflicht" .... „Viele Gutgesinnte reden Euch wohl zur Ermahnung von des Menschen Schwäche, Ohnmacht, Untauglichkeit zu allem Guten, meinend, diese Reden seien sie den heiligen Aufforderungen göttlicher Ideen, der Religion schuldig. Wagt es diesen zu mißtrauen, und Euch klar werden, daß im Leben nur Schlechtigkeit und Gemeinheit diese gut gemeinte Lehre zum Deckmantel umnehmen, um ihre Schande zu verbergen. Was im Leben gut ist und von echtem Schrot und Korn, das stimmt nicht zu dieser Lehre, wurde ihr stets untreu, so daß dieser Mißklang zwischen Lehre und Leben manchen Edeln von der Frömmigkeit abwandte, gar viele aber in der Heuchelei schützte." ... „Aller-

dings in den kleinen Verhältnissen des Häuslichen, des bürgerlichen Lebens erkannte der bessere Theil Eures Volkes auch werkthätig großentheils die heiligen Aufforderungen der Ehre und Gerechtigkeit; aber in den großen Verhältnissen des öffentlichen Lebens, da führte Euch jene lügenhafte, heillose Klugheit irre auf die Wege der Unehre und Niederträchtigkeit." Er klagt über die stehenden Heere: „Sie haben den Staat in Schulden gestürzt, haben einen großen Theil der edelsten Mannschaft im Volke zum Müßiggang gewöhnt welcher aller Laster Anfang; das war bei uns die Schule der Sittenlosigkeit, der ehelichen Untreue" ... „Unter höchsten Reichsgesetzen," fährt er mit Hinweisung auf die kleinen Staaten Deutschlands fort, „könnten auch die Fürsten kleiner Provinzen die eigene, von keinem andern Fürsten abhängige friedliche Verwaltung haben; nur das Kriegswesen bleibe nicht so zerstückelt; Wenigen müsse militärische Oberhoheit, das Recht zu Krieg und Frieden zustehen." ... „Dem deutschen Reiche gebt Bundesgesetze, daß nach Reichsgrundgesetzen den Fürsten im Bunde ihre Grenzen bestehen und daß wir nur vereinigt die Waffen ergreifen; gebt Reichsgerichte, daß eine höchste Gerechtigkeit sey und ein deutsches Gesetz; gebt Reichsuniversitäten, da ist viel Schmach, seit die Fakultäten mit Hüten handeln trotz den Putzmacherinnen!" (S. 147 und 148).

Mit welchen Kämpfen die landständische Verfassung eingeführt wurde, wird von Fries zu Anfange des Jahres 1816 also beschrieben: „die Wiener Bundesacte forderte in jedem deutschen Staat eine landständische Verfassung; Weimar ging voraus in der neuen Anordnung seiner Angelegenheiten und die allgemeine Anregung brachte diese Ideen auch im Badischen im Geiste des Volkes in Bewegung. Der Adel gab in Karlsruhe eine Petition für die neue Ordnung der Verfassung ein, die Geistlichkeit folgte, und nun regte sich beim dritten Stande in der Pfalz der Gedanke, den gleichen Schritt zu thun. Der Mittelpunkt der Bewegungen fiel nach Heidelberg; ein großer Theil der Bürgerschaft forderte Martin auf, für diesen Zweck eine Pe-

tition zu entwerfen; er übernahm es und man legte sie überall zur Unterschrift vor; auch bei uns circulirte sie; ich unterschrieb mit; der Stadtdirector ließ der Sache von wegen der Polizei freien Lauf. Da ergriff Thibaut plötzlich die Gegenpartei, stellte die Sache als ordnungswidrig und aufwieglerisch vor, sprach seine Meinung an öffentlichen Orten lebhaft aus und gewann auch den Curator für seine Ansicht. Man forderte uns auf, unsere Unterschriften zurückzunehmen, die meisten thaten dies; Wilken und ich blieben Martin treu. Sobald der Stadtdirector diesen Wind spürte, denuncirte er die ganze öffentliche Angelegenheit in Karlsruhe und Martin's Schritt persönlich. Das Ministerium ließ sich bestimmen, unmittelbar eine Haussuchung gegen Martin zu befehlen und die Sache zu unterdrücken; dies bestimmte Martin sogleich, die badischen Dienste zu verlassen. Gegen uns geschah nichts weiter, doch ließ man mich die Ungnade bemerken, indem ich bei der reichlichen Austheilung neuer Titel übergangen wurde. Dieser Streit war einer der wenigen, wobei ich lebhaft Partei nahm, und meine Meinung, daß das Recht auf Martins Seite sey, überall mit Ungestüm aussprach" (S. 152 und 153).

Fries kam im Herbst 1816 nach Jena, „das einzige deutsche Land, wo der Landesfürst bereits das in der Bundesacte vom 8. Juni 1815 gegebene Versprechen einer landständischen Verfassung erfüllt hatte." Es beginnt das vierte Buch, welches die Ueberschrift Jena führt und die Jahre 1816—1843 umfaßt. Dieser Zeitraum enthält die bewegteste Zeit in Fries' Leben. Die von dem Herrn Verf. angenommenen Abschnitte sind: 1) Erste Zeit in Jena, Schrift vom deutschen Bunde (1816—1817), 2) das Wartburgsfest (1817), 3) das ruhige Jahr 1818, praktische Philosophie, Reise und Brief nach Neuwied, 4) das Jahr 1819, Karolinens Tod, Ermordung Kotzebue's, Suspension, Aufenthalt in Salzungen, 5) Fortdauer der Suspension, Verurtheilung, zweite Heirath, Holland, fernere Untersuchungen, 6) 1820—1824, Psychologie, mathematische Naturphilosophie, Julius und Evagoras Thl. II., Lehren der Liebe,

Metaphysik, 7) Professur der Physik und Mathematik seit 1824, philosophische Vorlesungen seit 1825, 8) spätere Jahre in Jena, Aemter, Schüler, Haus, Studienweise, 9) Schriften aus den Jahren 1828—1832: Oppositionsschrift, Kritik 2. Auflage, Religionsphilosophie und Aesthetik, 10) Prorectorat in Jena und weitere Erlebnisse seit 1833, 11) Schriften seit 1837: Geschichte der Philosophie, Wahrscheinlichkeitsrechnung, Antheil an der Literaturzeitung, 12) Beschwerden seit 1837, Rückblicke, Tod Eleonorens 1842, letzte Krankheit 1843.

Treffend sagt der Herr Verf. von der Regierung in Weimar zur Zeit von Fries' Uebersiedlung nach Jena: „Auf dieser Universität (Jena) selbst war durch das politische Geschenk (die landständische Verfassung) des Fürsten, der Frieden haben wollte mit seinem Volke, eine gehobenere Stimmung als jemals, und wie der mediceïsche Hof Karl August's schon eine universelle Bedeutung für ganz Deutschland erhalten hatte, so schien sich dasselbe nun auch an seiner Landesuniversität erfüllen zu sollen. Hier durften die Nachklänge des Enthusiasmus aus den Freiheitskriegen noch ganz ungehemmt laut werden und waren schon fast nur hier noch gern gesehen; hier trieb auch die sittliche Erhebung, welche von jeder tiefern Erregung deutschen Sinnes unzertrennlich ist oder doch damals noch war, Lehrer und Lernende zu reformatorischer Arbeit an sich selbst in dem fortwährenden Drange, die Schäden und die Schmach abzustellen, wofür die Demüthigungen der letzteren Jahre durch die Fremden dem Ernst der Gegenwart verdiente Strafen gewesen zu seyn schienen. Wie traf gerade dies alles so lockend, so auffordernd mit den Wünschen und Hoffnungen zusammen, welche Fries gerade erst seit diesen letzten Zeiten so lebhaft erregten!" (S. 161 und 162). Ein herrliches Buch wurde hier von Fries zu Anfange seines neuen Aufenthaltes in Jena (1816—1817) verfaßt. Wir meinen seine Schrift „vom deutschen Bund und deutscher Staatsverfassung, allgemeine staatsrechtliche Ansichten." Es ist „Deutschlands Jünglingen" gewidmet, welche durch ihre „hunderttausend Todesopfer die heilige Freiheit, den Preis ihres Kampfes," uns

wieder erworben haben. „Unsere Fürsten, sagt Fries in dieser Schrift, haben uns schon erklärt, sie wollen einen Bundestag einsetzen, an dem sie Deutschlands Bundesgesetz und Recht zu ordnen denken; was sollen wir nun wünschen zu fordern, daß es dort zum Reichsgrundgesetz und zur Reichsverfassung erhoben werde?" Fries spricht von drei Zeitaltern der Culturgeschichte, die aufeinander folgten, dem orientalischen, vorherrschend der Religion dienend, dem griechischen im Dienst der Schönheit, und einem christlichen, Wahrheit und Erkenntniß allem einseitig überordnend. Er hofft nun auf ein viertes mit dem Dienst der Gerechtigkeit für das öffentliche Leben als gemeinsame Aufgabe. „Es flammt allein, sagt er, in der auf die That gerichteten Idee des öffentlichen Rechts ein gesundes Leben; sobald dies von uns weicht, haben wir nur den Erschlagenen zu beklagen. Die Idee, welche sich auf Gefühl und Andacht beschränkt, gehört jederzeit nur dem Trauergesang um eine verlorene schöne Zeit." ... „Ihr zwingt die Revolution herbei, sobald ihr widerspenstig seyd gegen den friedlichen Geist der Reform." ... „Weisen Regierungen wird es immer gelingen, Revolutionen abzuwehren, wenn sie mit Mäßigung gute Reformen begünstigen" ... „Selbst ungerechte bestehende Gerechtsame dürfen nicht ohne Schonung verachtet werden" ... „Demagogen freilich gibt es überall, sie gehören aber nicht zu den schlechtesten Menschen, sondern sind ein gutes Ferment des Gemeingeistes und der öffentlichen Meinung, werden auch nie ein Volk zur Revolution verführen, dessen Regent mit seinem Volke ist und in dem man sich bei langsam fortschreitenden Reformen wohlfühlt" (S. 165). Nachdem Fries seine Schrift vom deutschen Bunde und seine Ethik geschrieben hatte, las er (1816—1817) in Jena vor 80 Zuhörern, ja selbst vor 200. Mit Erhebung spricht er vom Wartburgsfeste (1817), wo er vor deutschen Studenten sprach, er, der für die Veredlung der Studentenschaft so Vieles in Wort, Schrift und That gewirkt hatte. Kurz nach der Wartburgsfeier der Burschenschaft (18. October 1817) schreibt er heiter und unbefangen im Bewußtseyn seines Rechtes trotz

allen Versuchen der Metternich'schen präjudicirenden Cabinetsmacht an seinen Freund Zezschwitz: „Alle Gerüste des vorübergehenden Lebens habe ich gegen mich aufgebracht im Dienste des Geistes, dessen freies Walten und Recht sie nicht fassen und begreifen können. Die Naturphilosophen und die Orthodoxen habe ich lange gegen mich, jetzt auch die Magnetiseurs, die badische Regierung, die Juden, die Pietisten, die preußische geheime Polizei und die Zeitungsschreiber, endlich die Cabinete von Wien, Dresden und Berlin (viel Ehre für mich), und Weimar hat eine Criminaluntersuchung über mich verhängt. Mein Frohsinn sieht darin lauter schöne Hoffnungen. Berühmt werde ich wenigstens wie der Verbrenner des Tempels zu Ephesus; doch habe ich wohl keinen Tempel zerstört, eher mitgeholfen, um einen neuen Grundstein zu legen, was freilich in der Regel noch weit mehr übel genommen wird. Ich muß bis jetzt den Augenblick den ausgezeichnetsten in meinem Leben nennen, als ich den 18. October des Morgens nach der Feierlichkeit zwischen den Burschen im Sonnenschein auf dem Hofe der Wartburg stand" (S. 176). Am 9. November 1817 folgte eine an den Großherzog von Weimar Karl August gerichtete Denunciation des Directors des preußischen Polizeiministeriums von Kamptz „gegen den Haufen verwilderter Professoren und verführter Studenten," welche auf der Wartburg „durch Feuer und Mistgabeln Censur geübt hätten" (S. 179). So viele Acclamationen Fries von verschiedenen Seiten für seine Rede auf der Wartburg zukamen, so ließen sich doch auch viele gegentheilige einflußreiche Stimmen gegen ihn hören. Von Heidelberg schrieb Buchhändler Winter: „Hier gehts arg über Sie her. Erst war ein Franzose, Cousin, ein Philosoph, hier, der über sie sehr loszog, weil Sie ihn, wie er dort war, zur Wartburgsfeier eingeladen; er saß stets bei Hegel, erhob diesen über alles. Man sagt den Studirenden, dies sey blos alles, um sie nach Jena zu ziehen. Man sagt, man könne nicht klug aus Ihnen werden, Sie wären verrückt, man bedaure Sie; das Verbrennen der Schriften (durch die Studenten auf der Wartburg ohne

Fries' Anwesenheit oder Mitwirken) sey höchste Intoleranz, die Inquisition habe auch so gehandelt (nicht auch Luther gegenüber den Dekretalien?), so handle kein gebildeter Mensch. Besonders fallen die Theologen und Frömmler über das Biblische in Ihrer Rede her, ja, daß Sie gar den Herren Christus mit hineingebracht hätten in eine Rede zu jungen Leuten, und über das Abendmahl-nehmen. Paulus lobt ihre Rede und freut sich der Sache sehr" (S. 193). So edel Fries' Gesinnung für Recht und Freiheit war, so innig und zart fühlend war sein Gemüth. Beim Tode seiner geliebten Frau Karoline, geb. Erdmann (1819) schreibt er in den Aufzeichnungen von 1837: „Ich bin seit Karolinens Tode nie wieder ganz aus Herzensgrunde fröhlich gewesen." Nach der Ermordung Kotzebues in Mannheim durch den Studenten der Theologie, Karl Sand, am 23. März 1819, begannen die Verfolgungen der Regierung gegen die Burschenschaft und gegen die Lehrer, welchen man Sympathien für sie zutraute, einen höhern Grad und einen größern Umfang zu gewinnen. Sand hatte bei Fries gehört und Fries äußert sich nach der verhängnißvollen That über ihn: „Der unglückliche Schwärmer hatte an seiner Thüre das Wort hinterlassen: Ich führe die Morgenröthe herauf, und mancher der damals Studirenden mochte wohl mit ihm meinen, Deutschland sey im höchsten Grade zu einer Revolution erregbar, und es bedürfe nur einer ausgezeichneten That, um das Feuer zu entzünden, eine Meinung, die alles Grundes entbehrend, durch die gewaltsamen Maßregeln der Polizei nachher erst recht in den Köpfen der Studirenden festgesetzt wurde. Aber den thörichten Einfall, daß Deutschland durch einen Meuchelmord und noch dazu an dem allgemein verachteten Kotzebue werde in Bewegung gesetzt werden können, theilten gewiß auch unter den Studirenden nur äußerst wenige" (S. 203). Es gab allerdings auch einzelne Verblendete, die etwas Großes in dieser That erblickten. So schrieb ein Schüler Fries' F.: „Die blinde Menschenmenge kann diese schöne Erscheinung nicht begreifen, Gott aber hat sich dies fromme unschuldige Kind ausersehen und durch seinen Arm den

Stahl in deutschen Verräthers Brust gesenkt; andere Hände wären besudelt mit Mord; diese ist engelrein. Kotzebue's Tod ist nicht Menschen- sondern Gotteswerk." Wenn auch Fries den Meuchelmord tadelte, so mißbilligte er doch mit aller Kraft die gegen die Studentenschaft und die Universitäten ergriffenen Maßregeln der Regierungen. In seinen Aufzeichnungen von 1837 sagt er: „Die Berliner Knechte wußten den Widerwillen des Königs gegen jugendlichen Muthwillen schrecklich zu ihrem Vortheil zu mißbrauchen. Durch das Geschrei ließ sich die preußische Regierung verleiten, eigene Polizeicommissionen niederzusetzen und von den Gerichten zu emancipiren; diese befolgten dann mit der größten Unverschämtheit ein Verfahren der grundlosesten Verhaftungen mit einem Inquisitionsverfahren der Suggestivfragen und frechen Anschuldigungen, gegen die Niemand das Recht haben sollte, Einwendungen zu machen" (S. 207). Dies geschah besonders seit dem Mordversuch auf den Präsidenten Ibell in Nassau (1. Juli 1819). De Wette verlor wegen seines Trostschreibens an Sand's Mutter seine Lehrstelle in Berlin und Fries wurde (November 1819) suspendirt. Die Weimarsche Regierung gab blos dem Drängen von Außen nach, ließ Fries seine Besoldung und der Großherzog Carl August behandelte ihn immer mit Wohlwollen und Achtung. „Mein Schicksal, schrieb Fries am 14. Novb. 1819, ist bis jetzt noch nicht so hart geworden, als ich zu fürchten hatte, indessen doch immer schlimm genug. Ich kann vor der Hand hier nicht lesen und muß Jena meiden, jedoch unter polizeilicher Aufsicht bleiben; das Weitere muß die Zukunft entscheiden" (S. 209). Ueber diese Suspension äußert sich Fries: „Nur die Armseligkeit der deutschen Diplomaten machte es möglich, daß Lakaienkriecherei, Polizeiinstinct und die Schurken der geheimen Polizei uns die langen Jahre mit der Furcht vor demagogischen Umtrieben zum Narren halten konnten. Diese großentheils erlogene, durch armselige Furchtsamkeit aufrecht erhaltene Furcht vor den Studentenverbindungen brachte auch mir die Ungelegenheiten. Es war wohl klar, daß Deutschland nicht das Land

der Revolutionen ist, und noch viel klarer, daß man mit Studentenverbindungen wohl Bier consumiren, aber keine Staatsactionen ausführen könne; und dennoch wollte man mich für so albern annehmen, daß ich an solche Dinge geglaubt haben sollte. Die gut bezahlten Polizeibehörden schleppten eine gute Zahl junger Leute in den Gefängnissen umher und entdeckten zum Entsetzen der Menschheit, daß Berliner Schulknaben keine großen Politiker seyen. Ich glaubte mich außer Verbindung mit dieser ganzen Sache, allein die Mainzer Commission hatte die Güte, an die Weimarische Immediatcommission eine Portion Maculatur abzulassen, wodurch ich zu einer Vernehmung gebracht wurde. Man legte mir einige in fidem der Mainzer Commission gemachte, schändlich verderbte Copien von Briefen vor, die ich an Freunde geschrieben hatte, die kleine Privatangelegenheiten betrafen und ohne allen gesunden Menschenverstand in diese Acten gebracht waren. Zu meinem Unglück war darunter auch ein Blatt, das eine boshaft verderbte Abschrift des Briefes enthielt, welchen ich zur Abmahnung von geheimen Verbindungen an einige Studenten geschrieben hatte. Mir wurde dies vorgelegt als die Abschrift einer Rede, die ich einmal gehalten habe. Ich hätte antworten sollen, nie hätte ich eine solche Rede gehalten und die Sache wäre wohl am Ende gewesen. Allein ich hatte zu viel Achtung vor den Weimarischen (nicht aber vor den Mainzer) Commissarien, um mit ihnen in einer Sache Versteckens zu spielen, bei der man mir nichts Gesetzwidriges vorwerfen konnte. Ich antwortete: Ich habe keine solche Rede gehalten; aber ich sehe wohl, daß dies eine verfälschte Abschrift von einem Briefe ist, den ich einmal geschrieben habe. Hiermit war ich an den Verdacht gefallen; man forderte von Wien und Berlin meine Entfernung von Jena, und das Ministerium ließ mir die mündliche Privatmittheilung machen, daß ich das nächste Jahr nicht lesen dürfe und mich von Jena entfernen solle" (S. 210). Vortrefflich ist, was Fries in seinen Aufzeichnungen über die Verfolgung der Studentenverbindungen sagt: „Freisinniges Jünglingsleben, heißt es

S. 221, wird sich aller Interessen annehmen, die jederzeit das öffentliche Leben bewegen, dichterische, religiöse, wissenschaftliche, politische. Dafür hat man Professoren als Ketzer verbrannt, jetzt gelinder als Revolutionäre verdächtigt. Solche Gewaltthat schlägt aber täppisch drein; denn, so lange die öffentliche Aufregung gilt, reizt die Gewaltthat nur zum Widerstande, wie der alberne Krieg gegen die Burschenschaft wieder bewiesen hat, und, wenn jene erlischt, verschwindet die Aufregung der Jugend von selbst. Der große Irrthum aber ist der, einer Studentengesellschaft politische Bedeutung zu geben." ......
„Der ganz widersinnige Gedanke, daß man nur einmal aufzuschreien brauche, um ganz Deutschland in Aufruhr zu bringen, und der eben so unkluge und unsinnige, daß ein paar hundert Studenten mit farbigen Mützen das heilige Römische Reich umzustürzen vermöchten, hätte sich auch nur bei müßigen Biertrinkern festgestellt, wenn nicht die Polizei mit ihrem grimmig ernsthaften Gesichte ihren Hochverrath durch bunte Mützen und dem ähnlichen Tand dies der Jugend selbst weisgemacht hätte."
Fries blieb, wenn auch vom Großherzog immer anerkennend behandelt, aus Rücksicht für das Metternichsche System in Suspension. In Berlin, wo, wie Schelling sagt, „die Geschicke der deutschen Philosophie entschieden werden," war Hegel der allein herrschende Philosoph. Auf eine Aufforderung eines Freundes, gegen Hegel zu schreiben, äußert er sich am 6. Januar 1821: „Ich habe im Augenblick wenig Lust, und Hegel's metaphysischer Pilz ist ja nicht in den Gärten der Wissenschaft, sondern auf dem Misthaufen der Kriecherei aufgewachsen. Bis 1813 hatte seine Metaphysik die Franzosen, dann wurde sie königlich würtembergisch und jetzt küßt sie dem Herrn von Kamptz die Karbatsche. Wenn er Beifall findet, so ist dies nur ein Beweis der wissenschaftlichen Ungebildetheit und der Geistlosigkeit des Publikums, von welchem er gehört wird. Wissenschaftlicher Ernst wird gegen diesen Propheten unter Bütteln nicht die rechte Waffe seyn. Ueberhaupt muß es ja in dieser Zeit des politischen Katzenjammers, wo jede freie oder auch

nur fröhliche Aeußerung verdächtig gemacht wird, einem jeden ekelhaft seyn, öffentlich über politische Gegenstände zu sprechen" (S. 224). Die Zeit der Reaction, welche auf die Karlsbader Beschlüsse und die Wiener Schlußacte (15. Mai 1820) folgte, wird in Fries' Aufzeichnungen also nach dem Leben geschildert: „Die Wiener Staatskunst der Einschläferung war an ihrem Ziele; der Bundestag war ein Werkzeug Oesterreichs geworden; die nominelle Unabhängigkeit der kleinen Staaten war eine thatsächliche Abhängigkeit von Oesterreich geworden; in ihrer Doppelstellung zwischen zwei Feuern ließen sie sich lieber durch ihre bundesgenössischen fürstlichen Mitstände völkerrechtlich, als von ihren Ständen und Unterthanen von innen staatsrechtlich beschränken" (S. 235). Fries wurde im Herbste 1832 Prorector an der Universität zu Jena, nachdem er schon seit 1824 die Professur der Physik und Mathematik und seit 1825 die Erlaubniß zu philosophischen Vorlesungen erhalten hatte. In der Antrittsrede des Prorectorats sprach er für die alten Gerechtsame der deutschen Hochschulen und ihre Bedeutung (S. 253). Was seine den Sachverständigen zur Genüge bekannten philosophischen und naturwissenschaftlichen Schriften und seine Lehrwirksamkeit betrifft, so äußerte sich der erste Kenner der Zeit, Alexander von Humboldt dahin: „Fries ist in seiner mathematisch philosophischen Richtung eine Wohlthat für Deutschland, die nicht genug anerkannt werden kann" (S. 256). Ueber die 1837 und 1840 von Fries verfaßte Geschichte der Philosophie äußert sich Alexander von Humboldt, sie sey ihm ein „herrliches lang ersehntes Geschenk." „Sie sind der erste Philosoph, schreibt er ihm, der durch gründliche Kenntniß solchen Wissens mit Kritik und Sprachenkenntniß verbunden mir von der Seite Vertrauen einflößte;" und der große Naturforscher Gauß schreibt an ihn aus Göttingen, daß ihn die „Schriften mehrerer vielgenannter Philosophen, die seit Kant aufgetreten sind, an das Sieb des Bockmelkers erinnert haben oder an Münchhausens Zopf, woran er sich selbst aus dem Wasser zog." „Der Dilettant, heißt es in diesem Briefe, würde nicht wagen,

vor dem Meister ein solches Bekenntniß abzulegen, wäre es ihm nicht so vorgekommen, als ob dieser nicht viel anders über jene Verdienste urtheilte. Ich habe oft bedauert, nicht mit Ihnen an einem Orte zu leben, um aus der mündlichen Unterhaltung mit Ihnen über philosophische Gegenstände eben so viel Vergnügen als Belehrung schöpfen zu können" (S. 261). Im Juli 1842 verlor Fries seine zweite Frau. Im Winter 1842 begann er seine Vorlesungen wieder und wurde für den Anfang des Jahres 1843 abermals zum Prorector gewählt. Er hatte die Rede für den Antritt seines Amtes voll der edelsten Gesinnung entworfen, als er am ersten Tage des Jahres 1843 vom Schlage getroffen wurde. Von jetzt an kränkelte er und unterlag wiederholten Schlaganfällen am 10. August 1843. Er hatte noch wenige Tage bis zur Vollendung des 70sten Jahres (geb. 23. August 1773). Der Prediger an seinem Grabe sagte in seiner ergreifenden Rede von ihm: „Ein heiliger Geist der Liebe ging durch sein Wesen hindurch und verbreitete über dasselbe eine Milde und Heiterkeit und einen Frieden, die er auch in trüben Zeiten und schweren Schicksalen sich bewahrte; in seinem ganzen Charakter war kein falscher Zug und die Verleumdung selber hätte nicht vermocht, die Reinheit und Lauterkeit seines innern Menschen zu verdächtigen" (S. 273). Auch die Beilagen sind von Interesse für das Leben des Denkers und die Charakteristik seiner Zeit. Sie enthalten 1) einen Aufsatz de Wettes zum Andenken an J. F. Fries (S. 277—273), 2) Briefe von Friedrich Karl von Savigny von 1802 (S. 293—298), 3) von Karl Benedict Hase in Paris von 1801—1805 (S. 298—305), 4) von Clemens Brentano von 1805 (S. 305—310), 5) von Friedrich Heinrich Jacobi von 1807—1816 (S. 310—333), 6) von Karl Leonhard Reinhold (S. 333—339), 7) Brief von Arnold Heise (S. 339—342), 8) Brief von Ludwig von Mühlenfels (S. 342—344) 9) Briefe von Wilhelm Martin Leberecht de Wette (S. 344—365), 10) Fries' Selbstvertheidigung vom Jahre

1819 (S. 365—379), 11) Verzeichniß aller im Druck erschienenen Schriften und Aufsätze von Fries (S. 379—383).

Fries' physische und psychische Schilderung durch de Wette ist ein wahres Meisterwerk. Die vorausgehende Biographie ist der schönste Beleg desselben. „Ich halte ihn, sagt de Wette (S. 284) für einen der größten Genien, welche die Geschichte der Philosophie aufzuweisen hat. Wie wenige war er mit Scharf- und Tiefsinn ausgestattet, und beneidenswerth war die Klarheit und Sicherheit, gleichsam die scharfkantige durchsichtige Krystallgestalt, in welcher die philosophische Wahrheit in ihm lag. Auf Spaziergängen am Ufer des Neckars trug er mir einst sein System vor und, wie es schien, ohne alle Mühe, mit einer Leichtigkeit, wie andere Märchen erzählen. Alles schien fertig in ihm zu liegen, und er brauchte es nur hervorzuziehen." S. 285: „Daß Fries als selbstständiger Nachfolger Kant's die Philosophie auf dem rechten Wege fortgeführt habe, ist für mich eine entschiedene Wahrheit, und eben so gewiß bin ich, daß die deutsche Philosophie, wenn sie die von Fichte, Schelling und Hegel eingeschlagenen Irrwege durchmessen und das Bewußtseyn gewonnen haben wird, daß sie zum reinen Nichts führen, vorausgesetzt, daß der Geist der Wahrheit in ihr fortlebt, auf jenen Weg zurückkehren wird." S. 293: „Nur mit gesunder Wahrheitsliebe und sittlicher Kraft kann eine Lehre wie die Fries'sche erfaßt und verstanden werden; und Gott gebe, daß der deutsche Volksgeist sich die Lauterkeit und Frische bewahren möge." De Wette war Anhänger der Fries'schen Philosophie und hatte den Aufsatz bald nach Frie's Tode im September 1843 niedergeschrieben.

F. K. v. Savigny weicht in seinen Briefen von Fries' philosophischen Anschauungen ab und theilt ihm seine Bedenken mit. K. B. Hase, „von zehntausend Handschriften" umringt, die „geschichtet, geordnet und beschrieben werden sollen," mit der „Sisyphusarbeit einer Anfertigung von Katalogen für die kaiserliche Bibliothek betraut, sprudelt in seinen Briefen an Fries von Humor und heiterer Lebensanschauung. „Ich habe,

schreibt er unter Anderen, den unglücklichen Gedanken gehabt, mich mit der Herausgabe zweier Byzantinischen Autoren zu befassen, die ich im Manuscript auf der Nationalbibliothek vorfand, und bei dieser Gelegenheit habe ich mich in den Sündenabgrund der orientalischen Kaisergeschichte verlieren müssen, so daß ich fast von nichts mehr träume als von abgeschnittenen Nasen." ... „Schlegel ist hier und liest in der rue traversière à coté de celle de la loi Collegia über Aesthetik und über den neuesten Zustand der deutschen Literatur; da gehe ich alle Sonntage hin, setze mich neben Schlegel's Frau an das lodernde Kaminfeuer und bilde mir ein, ich sey noch Student und die rue traversière sey die Saalgasse; ferner ist noch da eine von ihrem Manne geschiedene Berlinerin, die ein dickes Heft nachschreibt ordentlich wie Reichel" (im Jahr 1802). Diese Berlinerin ist wohl Madame Veit, geb. Mendelssohn, welche mit Schlegel lebte, ihn später heirathete, an seinen literarischen Arbeiten Theil nahm und mit Schlegel, ihm zu lieb, nachdem sie von der jüdischen zur protestantischen Kirche übergetreten war, katholisch wurde. Von Schlegel schreibt er 1802: „Uebrigens scheint Schlegel in keinen sonderlich opulenten Umständen, lernt persisch, irrt ohne Plan in der Stadt herum und hat einen durchlöcherten Hut wie eine Sperlingsscheuche." Er gratulirt Fries 1805, daß er als Schriftsteller von „den zarten Händen der Frau von Humboldt eingepackt und aus Paris nach Rom mitgenommen wird." Komisch klagt er (1805) über die deutschen Romantiker. „Möchtest du nur auch die germanischen Stämme von den Kuttenmeisterthum erretten; alle Leute, die zu uns kommen, reden so viel von kurzen und langen Linien, dantischen Teufeln und Heiligen Jungfrauen, daß die Franzosen meinen, die Nation berausche sich im Gefühl ihrer nahen Auflösung, so wie hier die Verurtheilten Punsch tranken, ehe sie ihren Nacken unter die Guillotine beugten.

Vater Zeus,
Schaff uns Heitre des Tags, und gib mit den Augen zu schauen,
Nur im Lichte verderb' uns, da dir's nun also beliebet —

sagt ein Homerischer Held und das sollte das Stoßgebet der

deutschen Mystiker seyn. Cabanis, Sieyes, selbst Degerando, wollen nichts mehr von der deutschen Literatur wissen, nnr Villers hält noch.“ Clemens Brentano gibt sich in seinen Briefen von 1805 Mühe, Fries für Heidelberg zu gewinnen. Die Briefe sind aus dieser Stadt, wo Brentano damals mit seiner Frau weilte. Er spricht von „dem einfachen wissenschaftlichen Charakter“, den die Universität „gegen die vielleicht nirgends so biegsame Dummheit der Directoren“ erhalten wird. Sehr komisch klingt die Schilderung eines Gelehrten, der durch den „Curator, früher Bürgermeister in Rottweil“, vom Advokaten in Tübingen“ zum ord. Prof.. der Philosophie in Heidelberg avancirte, ein neues Haus mit Schulden baute und ein Hinterhaus dazu mit Hörsaal und Pferdestall und bei einer Besoldung von 700 Gulden einen Schimmel zum Reiten hielt, und weil er nicht lesen konnte, geisteskrank wurde. Brentano, welcher die Geschichte S. 308 und 309 erzählt, warnt Fries, sich, wenn er nach Heidelberg verirrt werde, „keinen Schimmel anzuschaffen“, damit es ihm nicht auch so gehe. Arnold Heise, (damals in Göttingen) sucht in seinem Briefe vom 4. December 1815 Thibaut wegen seines Streites mit Martin zu rechtfertigen. Besonders anziehend sind die Briefe F. H. Jacobi's an Fries. Er macht sich in ihnen (1807) lustig über die Naturphilosophie und Ast in Landshut den Naturphilosophen. Er sagt von dem letzteren, er „leite das griechische Alphabet aus naturphilosophischen Principien ab,“ der katholische Naturphilosoph und Theolog Zimmer in Landshut führe „die unbefleckte Empfängniß Marias und alle Dogmen des Papstthums sammt den sieben Sacramenten“ auf Schellings Naturphilosophie zurück. Sehr anziehend ist, was Jacobi über einen Brief mittheilt, den ihm Göthe in Betreff des katholisch gewordenen Friedrich Schlegel schrieb (1808): „Meine Einsicht, heißt es in dem Briefe Göthe's (mitgetheilt von Jacobi 29. Juli 1808), ward vollkommen, als ich S. 97 des indischen Büchleins den leidigen Teufel und seine Großmutter mit allem ewigen Gestanksgefolge auf eine sehr geschickte Weise wieder in den Kreis der guten Gesell-

schaft hereingeschwärzt sah. Wir werden nun sehen, wie ein Mann dieser Art nach und nach immer derber auftritt. Ja was sag ich nach und nach? Er hat alles schon so vorbereitet, daß er nächstens in seinem Apostolat vor der Welt, die ohnehin niemals weiß, was sie sieht und was sie will, ganz ungescheut auftreten darf. Man schreibt mir von Mainz, daß er dorthin kommen werde. Ich wünsche, daß er dort einigen zeitlichen Vortheil finde. In den österreichischen Staaten ist jetzt ein Proselyt wenig geachtet. Die Verstandesgährung, welche Joseph II. hervorgebracht, wirkt noch immer im Stillen fort. Sich dem Protestantismus zu nähern ist die Tendenz aller derer, die sich vom Pöbel unterscheiden wollen; ja ich habe bemerkt, daß wenn man sich auf die protestantisch-poetische Weise über die katholische Religion und Mythologie ausdrücken will, man sich lächerlich, ja in gewissem Sinne verhaßt machen kann. Und so gibt es denn, wie bei großen Festen, ein Gedränge an den Kirchthüren, wo die Einen hinein- und die andern hinauswollen" (S. 315). Im Uebrigen spricht aus allen Briefen Jacobis ein inniges, dem Religiösen und Aesthetischen und seinem Freunde Fries zu- und Schelling und seiner Schule abgewandtes Gemüth aus. Auch Reinhold stimmt mit Fries in seinen Briefen von 1806—1808 überein. — Wie stark die Regierungsverfolgungen wegen des Wartburgfestes waren, zeigt ein Brief von L. v. Mühlenfels, später Oberappellationsrath in Greifswald, aus London vom 27. Novbr. 1827 (S. 342—344). Merkwürdig sind die Briefe de Wette's aus Berlin. Er spricht sich (10. October 1810) über Schleiermacher nicht günstig aus. „Ich ging, schreibt er, zu Schleiermacher. Dieser hat etwas Vornehmthuendes an sich, was nicht erlauben wird, mich eng an ihn zu schließen, doch wird sich auf einem guten Fuß mit ihm leben lassen." 16. Februar 1813: „Mit Schleiermacher bin ich brouillirt, da er gegen die Abrede dieselben neutestamentlichen Bücher lesen wollte. Uebrigens gewinnt er ein Uebergewicht über mich, da die Studenten seine Gnosis lieber wollen als meine Kritik. Mag es seyn! Ich behalte doch immer mein Publicum." Am 5. Novbr. 1813 schreibt

de Wette für Preußen begeistert aus Berlin: „Trotz Ihrer Magnificenz (er schreibt an Fries als damaligen Prorector in Jena) bilde ich mir doch als Preuße mehr ein! Wir haben tapfer gelitten und gestritten und errungen, was Ihr jetzt als reife Frucht abschüttelt. Jetzt werdet Ihr auch Deutsche seyn wollen, da es keine Noth mehr hat. Nein, im Ernst, sind unsere Preußen nicht Ehrenmänner? Und sie fechten nicht bloß mit der Faust; kann eine Armee besser, kühner geführt werden, als die Blüchersche? Welch ein kühner Uebergang über die Elbe bei Wartenburg! welch ein kühner Marsch an die Mulde und hinter die Saale! Und wie herrlich geschlagen am 16. October! Hätte die böhmische Armee auch so gefochten, so wäre kein 18. October nöthig gewesen" (S. 351). Die theologischen Professoren-Händel in Berlin nahmen einen heftigen Charakter an. So schreibt de Wette 31. Decbr. 1814: „Ich bin durch herrschende Frömmelei und meine immer mehr offenbar gewordene Freidenkerei in Mißcredit gekommen. Als ich Schleiermacher zuerst wieder sah, war er sehr tückisch auf mich, ich weiß nicht warum. Jetzt ist er seit einiger Zeit, ich weiß ebenfalls nicht warum — außerordentlich freundlich. Ich weissage mir daraus nichts gutes"... „Mit Marheineke ist mein Bruch entschieden. Er polemisirt gegen meine biblische Dogmatik in Collegien; besonders untheologisch sey es, hat er gesagt, wenn man bei der biblischen Dogmatik die Philosophie eines Kant, Fichte, Schelling oder gar eines unter der Bank hervorgeholten Philosophen (sic. Hat er nicht später den Hegel gebraucht?) zu Grunde lege. Ich nehme nun auch kein Blatt mehr vor's Maul. Es wird jetzt eine kleine Schrift von mir anonym gedruckt, darin haue ich ihn gottserbärmlich." (S. 353). Am 4. März 1815: „Der Mysticismus herrscht hier ungeheuer und wie tief man gesunken ist, zeigt der Gedanke an Hegel. Keinen verwirrteren Kopf kenne ich nicht." In Solger's Erwin findet er (28. April 1815) „einen elenden Mysticismus in platonisch affectirter Form." An Bouterwek findet er (20. October 1815) „viel Falsches und Halbes." Kennzeichnend ist die Art und Weise, wie man eine Professur der Philosophie

in Berlin besetzte. In dem Briefe de Wette's an Fries Ende März 1816 heißt es: „Vor mehren Wochen machte Böckh im Senate auf die Lücke in der philosophischen Facultät aufmerksam, und schlug vor, daß man beim Departement auf Wiederbesetzung der philosophischen Stelle antragen solle. Schleiermacher als Rector war dagegen, aber der Vorschlag ging durch. Schleiermacher hielt nun das Schreiben über 14 Tage zurück, endlich ging es ab, und sogleich erfolgte ein Rescript des Departements, der Senat solle Vorschläge thun. Als Schleiermacher dasselbe im Senate vortrug, that er den Vorschlag, daß sich erst die einzelnen Facultäten darüber berathen sollten. Böckh und ich waren dagegen, und drangen darauf, daß darüber abgestimmt werden sollte; Schleiermacher aber meinte, es komme ihm als Rector zu, das Verfahren einzuleiten; ich widersprach ihm, allein der Senat unterstützte mich nicht. Böckh sagte ganz richtig, das heiße Rotten stiften, allein es half nichts. Ich hatte große Lust (de Wette war damals Decan) keine Facultätssitzung zn halten, um aber keinen Aufenthalt zu machen, that ich's"! In der Facultät schlug Schleiermacher zwei Philosophen, Hegel und Swabedissen, vor. Alle traten ihm bei. De Wette blieb mit seiner Stimme für Fries allein. Schleiermacher sprach Fries „die belebende Kraft" ab, und Neander hielt ihn für „gottlos", weil er im Evagoras die „Vorsehung" verwerfe. De Wette nahm Fries in Schutz. Neander hatte „das Buch nicht selbst gelesen." In der philosophischen Facultät wurden „Schelling, Hegel und Fries vorgeschlagen. Die medicinische Facultät stimmte für Viele, darunter auch für Fries. Die juristische schlug Hegel, Schubert und Delbrück vor. Im Senat wurden für die Philosophie auf Schleiermacher's Antrag zwei Philosophen vorgeschlagen. „Die Jaherren und Anhänger Schleiermachers überstimmten uns." Für jede der beiden Stellen sollten drei vorgeschlagen werden, mithin im Ganzen 6. 8 Stimmen war für Hegel, 5 für Schelling, 3 für Fries in Beziehung auf die erste Stelle. Secundo loco erhielt Schelling die Mehrheit, für die dritte Stelle hatten Fries und Schubert paria. Schleiermacher entschied für den letztern.

Bei der vierten Stelle erhielt Fries die Majorität und da für die theoretische Philosophie 3 und 3 für die praktische vorgeschlagen werden sollten, wurde Fries nun als vierter primo loco für die praktische Philosophie empfohlen. Schleiermacher wollte Fries an der vierten Stelle für die theoretische Philosophie haben; aber er wurde an die erste für die praktische Philosophie im Senatsberichte gesetzt. De Wette schrieb an Fries am 3. April 1816: „In der Facultätssitzung ärgerte ich mich über Marheineke und Neander, daß sie dem Schleiermacher nachtraten, und erklärte mich offen über diesen Mangel an Selbstständigkeit. Da sagte Marheineke: Ich weiß nichts von Hegel, und muß wohl anderer Urtheil folgen; Sie wissen dagegen nichts, als von Ihrem Fries. Ich erwiederte: So weiß ich doch etwas, Sie wissen aber gar nichts. Diese Feinde Ihrer Philosophie wollten doch den Kantianer Tennemann, wahrscheinlich, weil sie ihn nicht so fürchten, wie Sie. Die Unredlichkeit kommt bei ihnen der Unwissenschaftlichkeit gleich.“ Später änderte de Wette seine schlimmen Ansichten über Schleiermacher. Er klagt in einem Briefe vom 17. Decbr. 1817 über die Berliner Professoren, welche das Wartburgsfest verdammen. „Doch muß ich, fährt er fort, auch Schleiermacher ausnehmen, der wenigstens die Handlung auf der Wartburg selbst vollkommen billigt. Dieser Mann wird mir überhaupt alle Tage liebenswerther, und ich halte ihn gar nicht für so entfernt von uns, als es nach seiner Methode scheint.“ In einem Briefe aus Basel vom 6. August 1839 klagt er über seine Schüler, die „Pietisten“ geworden sind, und fügt bei: „Dafür habe ich aber auch einen Schüler, der für hundert gilt, Schenkel, Verfasser einer neulichst herausgekommenen Schrift über Strauß. Was mich an ihm vorzüglich auch freut, ist, daß er gerade durch diese Polemik von der Identitätsphilosophie zurückgekommen ist, die ihn doch ein wenig angesteckt hatte, und eingesehen hat, daß nur auf dem subjectiven Standpunkte die Wahrheiten des Christenthums behauptet werden können“ (S. 363). In Fries' Vertheidigungsschrift vom Jahre 1819 lesen wir gegen die grundlosen Verdächtigungen der deutschen Burschenschaft die schöne

Stelle: „Meiner Meinung nach wird es unter der Jugend immer eine Anzahl geben, welche sich lebhaft für öffentliche Angelegenheiten interessiren. Die eigenthümliche, dahin gehörende Anregung in unserer Zeit ist weder gegeben noch erhalten worden, sondern deren Schuld tragen die Schlachten an der Katzbach, bei Dennewitz, Leipzig und Waterloo. Nehme, wer da will, den Schatten des Fürsten Blücher und Bülows in Anspruch. Wahrlich, zu viel Ehre für mich, mit diesem verwechselt zu werden" (S. 372). Fries' Hauptwerk ist seine neue Kritik der Vernunft (Heidelberg 1807, 2. Aufl. 1828—1831). Seine Philosophie nimmt eine bedeutende Stellung in der Vergangenheit ein und enthält Lebenskeime zur weitern Entwicklung für die Philosophie der Zukunft. Er stellt der äußern Erfahrung die innere gegenüber und will durch diese die apriorischen Erkenntnisse begründen. Die Grundlage alles Philosophirens ist ihm darum die Psychologie. Nur auf diesem Wege der innern Erfahrung gelangt man zur Vernunftkritik. Das Wissen bezieht sich auf die Dinge in der Erscheinung, der Glaube auf die Dinge an sich; dem Handeln der Vernunft liegt der Glaube an die persönliche Würde des Menschen zu Grunde. Er ist die Quelle aller Sittengesetze; Menschenveredlung ist die höchste Aufgabe der Philosophie. Das Aesthetische vermittelt das Religiöse, die Ahnung vermittelt das Wissen und Glauben. Durch das Gefühl des Schönen und Erhabenen wird das Endliche von uns als Erscheinung des Ewigen angeschaut.

Die Geschichte der Philosophie hat viele große Denker aufzuweisen; doch die größten sind diejenigen, welche, einer veredelnden Weltanschauung huldigend, lebten wie sie lehrten, bei denen Wissenschaft und Charakter, Begeisterung für alles Wahre, Gute und Schöne und aufopferndes Wirken dafür in ungetrübter Harmonie standen. Vorübergehend kann eine verworrene Zeit sie verkennen und selbst verfolgen, aber dankbar bewahrt ihr Andenken die Nachwelt und findet in ihrer Thätigkeit den Sporn zu weiterer Entwicklung. Fries schließt seine Vertheidigungsschrift von 1819 mit den Worten: „Mag endlich die Gegenwart über

meine Bestrebungen urtheilen, wie es mein günstiges oder ungünstiges Schicksal fügen wird, — des Urtheils der Nachwelt bin ich gewiß." Er hat wahr gesprochen, die Nachwelt verehrt das Wirken des Edeln, welches einst die Mitwelt auf lange Zeit verkannte.

v. Reichlin-Meldegg.

The Journal of Speculative Philosophy. Vol. I, 1867. Vol. II. 1868. St. Louis, E. P. Gray. (New York, J. Wiley. London, W. H. Smith).
The Science of Knowledge. By. J. G. Fichte. Translated from the German by A. E. Kroeger. Philadelphia, Lippincott (London, Trübner). 1868.

Eine Zeitschrift für speculative Philosophie in den vereinigten Staaten Nordamerikas ist eine so auffallende Erscheinung, daß sie gewiß allgemeines Interesse unter unsern Lesern erregen wird, zumal da es vorzugsweise die deutsche Speculation ist, auf welche die Herausgeber und Mitarbeiter sich stützen und durch ihr Journal aufmerksam machen wollen.

Die Zeitschrift ist hervorgegangen aus dem Schooß der philosophischen Gesellschaft, welche schon seit einigen Jahren zu St. Louis in Missouri besteht und über welche der 49te Band unsrer Zeitschrift (S. 191) eine kurze Notiz brachte. Im Vorwort, „An den Leser," bemerken die Herausgeber selbst: da ein den Interessen der speculativen Philosophie ausschließlich gewidmetes Journal eine seltene Erscheinung in der Englischen Sprache sey, so werde man von ihnen einige Worte über Ziel und Absicht ihres Unternehmens erwarten. Sie erinnern daher zunächst an die „immense religiöse Bewegung," welche jetzt in Amerika wie in England im Gange sey. Die Tendenz, mit der Tradition zu brechen und nur anzunehmen was seine Rechtfertigung und Berechtigung in sich selber trägt, sey weithin in Thätigkeit und könne nur enden in der Forderung an die Vernunft, eine philosophische Basis für alle jene großen Ideen, welche als religiöse Dogmen gelehrt werden, zu finden und festzustellen. Daher beginne, Seite an Seite mit dem Naturalismus von Männern

wie Renan, eine Schule von Mystikern sich zu erheben, welche es vorziehen, alle die verwickelten historischen Fragen ganz zu ignoriren und allein an den speculativen Kern sich zu halten. Die Kluft zwischen dem traditionellen Glauben und der intellectuellen Ueberzeugung könne nicht beseitigt werden durch Verzichtleistung auf letztere, sondern nur durch Vertiefung derselben zu speculativer Einsicht. — Ebenso, meinen sie, sey es anerkannt, daß „das nationale Bewußtseyn" in Amerika während der letzten Jahre in ein neues Stadium der Entwickelung getreten sey. Bisher habe die der Amerikanischen Staatsform zu Grunde liegende Idee nur Eine ihrer wesentlichen Phasen — die „des bröckeligen Individualismus" — durchlaufen, in welcher die nationale Einheit nur wie ein äußerlicher Mechanismus erschien, dessen man sich bald ganz entledigen zu können meinte. Jetzt sey das andere wesentliche Element zum Bewußtseyn gelangt, und es werde anerkannt, daß die substantielle Seite des Individuellen der Staat als solcher sey, und daß die Freiheit des Bürgers nicht in der bloßen Willkühr bestehe, sondern in der Verwirklichung der vernünftigen Ueberzeugung, die ihren Ausdruck in dem bestehenden Gesetze finde. Auch diese neue Phase des nationalen Lebens, die erörtert und begriffen seyn wolle, biete Veranlassung, die Speculation zu cultiviren. — Noch deutlicher und bedeutender endlich sey „die wissenschaftliche Revolution," welche besonders im Gebiete der Naturforschung sich anbahne. Die Tage des einfachen Empirismus seyen vorüber, und mit der Lehre von der „Wechselwirkung [Aequivalenz] der Kräfte" habe die Reflexion einen Standpunkt gewonnen, der sie rasch zur reinen Speculation führen müsse. —

Um den letzteren wichtigen Punkt des Näheren zu erläutern, haben die Herausgeber im ersten Hefte zwei Artikel obenan gestellt, von denen der erste die Frage, was unter speculativer Erkenntniß zu verstehen sey, erörtert, der zweite zeigen will, „wohin die Naturwissenschaft ihren Lauf richte." Beide Abhandlungen bewähren eine gründliche Kenntniß der Probleme, um die es sich handelt, wie eindringenden Scharfsinn in der Auf-

fassung und Beurtheilung derselben. Insbesondere zeichnet sich der erste Artikel, der nicht nur nachzuweisen sucht, wie der Entwicklungsproceß des menschlichen Wissens von selbst zur Speculation führe, sondern auch die schwierige Frage nach Form und Methode der speculativen Erkenntniß in Betracht zieht, durch eine höchst achtungswerthe Bekanntschaft mit den speculativen Systemen von Plato und Aristoteles bis auf Hegel aus. In Betreff des zweiten Artikels wäre zu wünschen gewesen, daß er sich nicht bloß an Herbert Spencer's Schriften gehalten hätte, — die, obwohl sie einen hervorragenden Rang in der philosophischen Literatur Englands einnehmen, doch an einer gewissen Inconsequenz der Principien wie der Folgerungen leiden, — sondern selbstständiger Weise den gegenwärtigen Standpunkt der Naturwissenschaft dargelegt und die von ihm aus sich ergebenden Consequenzen gezogen hätte. —

Da die Herausgeber weder ein neues speculatives System entwickeln noch eines der älteren ausschließlich vertreten wollen, da es ihnen vielmehr zunächst nur darauf ankommt, das Recht und die Nothwendigkeit speculativer Forschung überhaupt zur Geltung zu bringen und, als Mittel dazu, ihre Landsleute mit den speculativen Systemen, namentlich mit der Deutschen Speculation seit Kant, bekannt zu machen, so füllen sie die Spalten ihres Journals zum Theil mit Uebersetzungen aus den Schriften und mit Artikeln über die Schriften der hervorragendsten Deutschen Denker. So bringen die vorliegenden fünf Hefte Uebersetzungen von J. G. Fichte's Einleitung in die Wissenschaftslehre (aus dem Jahre 1797), und von dessen Kritik der philosophischen Systeme, von Ch. Bénard's Analytischem und kritischem Essay über Hegel's Aesthetik, von A. Schopenhauer's Dialog über die Unsterblichkeit, von der Abhandlung aus Rosenkranz's deutscher Literaturgeschichte über den zweiten Theil des Götheschen Faust, von Leibnitzens Monadologie, von den einleitenden Erörterungen Schelling's in seinem System des Transscendentalen Idealismus, von einem Briefe Fr. Hoffmann's, über Baader, von Fichte's „Sonnenklarem Bericht“ ɾc., von

Auszügen aus J. Tafel's Schriften über Swedenborg und sein Verhältniß zur speculativen Philosophie, von einem Schreiben von K. Rosenkranz über die Differenz zwischen Baader und Hegel, von Cousin's Kritik des Kantischen Begriffs des Absoluten, von Hegel's Vorrede und Einleitung zur Phänomenologie des Geistes u. a. — Durch alle Hefte hindurch zieht sich indeß auch eine „Introduction to Philosophy," welche den noch unkundigen Leser einzuführen sucht in das Wesen, die Aufgaben und Zielpunkte der Philosophie überhaupt und der speculativen Philosophie insbesondere. Dazwischen sind Artikel eingestreut, über Raphael's Transfiguration, über Göthes Farbenlehre, über Milton's Lycidas, über die Musik als eine Form der Kunst, über Sinn und Verständniß der Genesis (1. Buchs Mosis), über Göthes Faust, Bethovens siebente Symphonie u. a., welche in concreterer Form, aber in demselben Geiste erläuternd und kritisirend über einzelne Gegenstände sich verbreiten.

Schon aus dieser Uebersicht des Inhalts ergiebt sich m. E. zur Evidenz, daß die Herausgeber mit ebenso viel Energie als Umsicht und Einsicht ihr Ziel verfolgen.

Unmittelbar an die Zeitschrift schließt sich das oben genannte selbständige Werk, die Uebersetzung von Fichtes Wissenschaftslehre, an. Hr. A. E. **Kröger**, der Verfasser derselben, ist einer der Gründer und Haupt-Mitarbeiter der Zeitschrift. Seiner Arbeit liegt Fichte's Wissenschaftslehre vom Jahre 1794 zu Grunde, nur theilweise abgekürzt und an einigen Punkten umgestellt. Die Uebersetzung ist im Allgemeinen ebenso klar als richtig, und liefert den besten Beweis von dem eindringenden Verständniß der Fichteschen Lehre wie von der ihrer hohen Bedeutung entsprechenden Würdigung derselben Seitens des Verfassers. —

H. U.

Ankündigung.

Der Philosophen-Congreß zu Prag.

Die Schwierigkeit, eine Philosophen-Versammlung nicht nur zu Stande zu bringen, sondern auch fruchtbar zu machen, liegt offen zu Tage. Hr. Professor Dr. von Leonhardi, der zu einem „Philosophen-Congresse" nach Prag, für die Woche vom 26. Septbr. bis 2. Octbr. eingeladen hat, hofft sie überwinden zu können, indem er meint, die Schwierigkeiten, an denen frühere Philosophenversammlungen scheiterten und voraussichtlich scheitern mußten, hätten nur in der Beschränkung derselben auf Philosophen im engern Sinne, in der ungenügenden Gliederung derselben in Rücksicht auf die dazu eingeladenen verschiedenen Schulen, und in dem Mangel gehörig vorbereiteter Verhandlungsgegenstände oder in der ungeeigneten Wahl derselben bestanden. (Wir bemerken dazu, daß die erste — von J. H. Fichte nach Gotha 1847 einberufene Philosophenversammlung, von der wir wissen, u. E. nicht so ohne Weiteres als „gescheitert" bezeichnet werden kann). Er erläßt deßhalb seine Einladung „auch an die Philosophen im weiteren Sinne, d. h. auch an nicht philosophisch geschulte Freunde des Nachdenkens über den Zusammenhang und die höhere Begründung der einzelnen Wissenschaften, resp. der für das Leben wichtigsten Wahrheiten." Er hofft, daß die Schulphilosophen, indem sie vor ein Publicum treten, durch das sie gezwungen sind auf absonderliche Auffassungen und Wortbestimmungen zu verzichten, sich selber die Röthigung auflegen werden, Gegenstände zu wählen, über die auch in einer allgemein verständlichen Sprache verhandelt werden kann. Neben den allgemeinen Hauptversammlungen sollen besondere Abtheilungen, „begränzte Besprechungskreise" hergehen, in denen theils die verschiedenen Philosophenschulen nach ihren eignen Programmen, theils frei gebildete kleinere Gruppen je nach ihrer Befähigung und ihrem Bedürfniß über einzelne Punkte der Gesammtaufgabe verhandeln können; über die Ergebnisse solcher

Verhandlungen soll dann in den allgemeinen Sitzungen Bericht erstattet werden. Den besondern Abtheilungen soll sonach in jeder Beziehung volle Freiheit gelassen seyn. In den allgemeinen Sitzungen dagegen sollen nur im voraus festgestellte Themata, bestimmte Sätze aus der theoretischen und praktischen Philosophie, zur Verhandlung kommen.

Wir glauben unsre Theilnahme an dem Unternehmen und unsren Wunsch des Gelingens am besten dadurch zu bethätigen, daß wir diese „Sätze," welche Hr. v. Leonhardi „als Entwurf zur Besprechung auf dem Philosophencongreß" hat drucken lassen — und welche, wie der Kundige auf den ersten Blick erkennt, sämmtlich aus der Krause'schen Philosophie entnommen sind, — dieser Ankündigung folgen lassen.

Sätze
zur
Besprechung auf dem Philosophencongreß.

I. Aus der Menschheitlehre.

A. Aus dem allgemeinen Theile.

1. Der Mensch als panharmonisches Wesen vereint in sich Physisches, Psychisches und Höheres. Die materialistische Auffassung wissenschaftlich unhaltbar, der Nachweis Gottes als höchsten Grundwesens von der Lösung untergeordneter Streitfragen unabhängig.

2. Die menschliche Vernunft nur als eine Vereinwesenheit des endlichen Wesens mit Gott, als eine ewig-allgemeine der zeitlich-individuellen Weiterbestimmung fähige und bedürftige Offenbarung Gottes im Menschen und an ihn begreiflich.

3. Beide göttliche Offenbarungen können sich nicht widersprechen. Die Vernunft das Kriterium zu Unterscheidung wirklicher von vermeintlicher individueller Offenbarung.

4. Religion und religiöse Geselligkeit im Menschheitleben bleibend wesentlich.

5. Wesenheit und geschichtliche Berechtigung verschiedener positiven Religionsgestaltungen und Confessionen.

B. Aus der Philosophie der Geschichte.

6. Das Christenthum geht seiner höheren Entwickelung erst entgegen.

7. Die Freimaurerei im Verhältnisse zum Christenthum und wünschenswerthe zeitgemäße Höherbildnng derselben.

C. Aus der Gesellschaftwissenschaft.

8. Das unbewußt im Menschheitleben Vorwärtstreibende findet durch Krause's Idee des Menschheitbundes seine wissenschaftliche Klärung.

9. Kirche und Staat sind nur im noch unreifen Leben abwechselnd und vorübergehend befugte Vormünder und Vertreter der Gesellschaft; keineswegs sind sie selbst die Gesellschaft. Keine Rückkehr zu mittelalterlichen oder polizeistaatlichen Lebensordnungen!

10. Das Gesellschaftleben ein geselliges Kunstwerk. Die Grundkräfte eines haltbaren Zukunftbaues der Gesellschaft. Eine, alle Seiten der menschlichen Lebensaufgabe berücksichtigende Höherbildung der Volks- und Menschheitwirthschaftlehre nöthig.

11. Die Arbeitüberlastung, sowie die Erwerbgelegenheit- und Lebensmittelnoth eines großen Theiles der Menschen sind der Menschheit unwürdige, auf die Dauer unhaltbare und gefahrbringende Zustände.

12. Der Bettel, einer der größten Schandflecke des Menschheitlebens, ist in Anerkennung eines Grundrechtes schon auf dem Wege der Gemeinde- und Landesgesetzgebungen abstellbar. Dabei zu unterscheiden Selbsthülfe, Gesellschaftshülfe und Staatshülfe.

13. Der Wissenschaftverein und der Bildungsverein im Gesellschaftsleben so wesentlich und zur Selbstverwaltung berechtigt als der Religionsverein (Kirche) und der Rechtsverein (Staat). Bisher noch stattfindende Uebergriffe der beiden letzteren beweisen die Nothwendigkeit einer höheren, gesellschaftlichen Ausgleichung.

14. „Emancipation der Schule" reicht nicht hin, um die

Aufgabe des Bildungsvereins zu erfüllen; dazu bedarf es noch der Gründung von Bildungsvereinen der verschiedensten Art und Stufe.

15. Ursachen der zunehmenden Gleichgültigkeit gegen die Religion und der Versumpfung des kirchlichen Lebens. In diesen Zuständen liegende Gefahren. Gegenmittel.

16. Beförderung des Studiums der Rechtspilosophie bei allen Ständen, schon vorbereitet in der Schule, ein Mittel den bei Vielen unterdrückten Rechtssinn wieder zu wecken.

17. Der Sittlichkeitverein ein bisher noch fehlendes, für das Gedeihen auch von Religionsverein und Rechtsverein und für Herstellung des inneren und des äusseren Völkerfriedens unentbehrliches Glied im Gesellschaftsorganismus.

18. Die Verbesserung der Strafgesetzgebungen gemäß der Idee der Besserungsstrafe als alleiniger Rechtsstrafe und demgemäße Durchführung der Einzelhaft eine der wichtigsten Aufgaben des Zusammenwirkens von Rechtsverein, Sittlichkeitverein und Religionsverein.

19. Ein Hauptmittel, um bei den sich bekämpfenden Parteien den reinmenschlichen Ehrenpunkt und eine dem entsprechende menschenwürdige Gesinnung zu wecken, ist: Verbreitung der Einsicht in die principielle Uebereinstimmung des wahren Glaubens und der Ergebnisse freier Vernunftforschung.

20. Für Ausbreitung des, auch von der Vernunft geforderten, Gottesreiches auf Erden bedarf es einer Läuterung und Höherbildung der Geister und Gemüther. Um das behufs dieser erforderliche, harmonische Zusammenwirken des Erzieher- und Lehrerstandes zu erreichen, ist vor allem eine entsprechende Pflanzschule der Lehrerbildung nöthig.

21. Der erste Grund des angestrebten Umschwunges ist, durch besser zu erziehende Mütter, schon im zartesten Alter, und durch den Fröbel'schen Kindergarten zu legen. Die Volksschule hat auf den Leistungen dieses weiterzubauen, wovon auch eine günstige Rückwirkung auf die Wissensschulen zu erwarten ist. Der

Kindergarten auch als Mütterschule und als Gelegenheit zu Vollendung der Vorbildung künftiger Lehrer.

II. Aus der Wissenschaftlehre.

22. Die beiden Forschungswege.

23. Daraus sich ergebende Gliederung der Wissenschaft.

24. Die Hauptpunkte des zurückleitenden Theiles.

25. Verhältniß der Einzelwissenschaften zur Philosophie.

26. Gemeinsamkeit des Anfanges der Forschung in allen Gebieten des Wissens.

27. Gemeinsames, und insofern neutrales Ausgangsgebiet für die verschiedensten speculativen Versuche.

28. Verhältniß von Krause's Darstellung des rückleitenden Theiles zu der wissenschaftlichen Forderung.

29. Zur Ergänzung und Berichtigung von Krause's Darstellung.

30. Das Daseyn zweier, verschiedenen Gesetzen unterworfener Weltbereiche, nämlich eines geistigen und eines physischen ist auf inductivem Wege nachweisbar.

31. Wichtigkeit der Unterscheidung von Ganzheit und Gesammtheit.

32. Möglichkeit des inductiven Nachweises der s. g. moralischen Eigenschaften Gottes.

33. Kritik der, zu systematischer Vereinseitigung führenden, überkommenen Wirrbegriffe.

34. Vortheile einer bereits möglichen, allgemein gültigen wissenschaftlichen Ausdrucksweise.

35. Wichtigkeit des rückleitenden Theiles für den Nichtgelehrten.

36. Wissenschaftliche Bedeutung von Krause's erweitertem Kategorien-Organismus.

37. Lebensbedeutung desselben.

39. Krause hat die Lebenskunstwissenschaft durch eine ihr entsprechende Fortbildung der Logik bleibend begründet.

39. Mit Krause beginnt ein neues, höheres Zeitalter der

Philosophie sowohl hinsichtlich der Forschungsweise, wie des Lehrgehaltes und der Beziehung der Philosophie zum Leben.

Bibliographie.

Verzeichniß

der im In- und Auslande neu erschienenen philosophischen Schriften.

M. Alexander: Moral Causation. London, 1868. (4½ Sh.)

G. Alimonda: L'uomo sotto la legge del Sovranaturale. Vol. III. Genova, 1868 (5 L.)

G. Allievo: L' Hegelianismo, la scienza e la vita. Milano, 1868.

M. F. Alliot: Discours sur les Pseudo-philosophies, pour compléter le Livre des progrès et des destinées de l'humanité sur la terre. Bar-le-Duc, 1868 (2 Fr.)

Anti-Spinoza. Ein Protest gegen die modern scholastische, romanisch-juristische Denkweise in Sachen der Philosophie. Potsdam, Cabos, 1868 (10 Sgr.).

Duke of Argyll: The Reign of Law. Fifth Edition, with Additions. London, Straham, 1868 (6 Sh.)

F. Attardi: Vita e coscienza, ossia coscienza ed immortalita. Palermo, 1868 (5 L.)

A. Bain: Mental and Moral-Science, a Compendium of Psychology and Ethics. London, Longmans, 1868 (10½ Sh.)

E. Balzer: Pythagoras, der Weise von Samos, ein Lebensbild. Nordhausen, Förstemann, 1868 (25 Sgr.).

— — —: Alte und neue Weltanschauung. Vorträge. 2ter Band: Das Menschenleben in seinen Hauptbeziehungen. Ebd. 1868 (25 Sgr.)

G. Barraclough: On some Characteristics of Modern Philosophy; a Criticism on Sir W. Hamilton, Mr. Mill and Professor Grote. Cambridge, Deighton, 1868 (1½ Sh.)

A. Bastian: Beiträge zur vergleichenden Psychologie. Die Seele und ihre Erscheinungsweisen in der Ethnographie. Berlin, Dümmler, 1868 (1 Thlr. 20 Sgr.)

Bautin, Abbé: Les choses de l'outre monde, journal d'un Philosophe. Paris, Hachette 1868 (3½ Fr.)

J. Bendixen: Der alte Staat des Aristoteles. Eine Replik. Hamburg, Mauke, 1868.

J. Bergmann: Philosophische Monatshefte. I. Band. Sommersemester 1868 (2 Thlr.)

D. Berti: Vita di Giordano Bruno di Nola. Torino, Löscher, 1868 (6 L.)

E. Bersot: Libre philosophie. Paris, Baillière, 1868 (2½ Fr.)

— — —: Morale et Politique. Paris, Didier, 1868 (6 Fr.)

B. von Beskow: Die Gesundheit der Seele. In deutscher Uebersetzung von E. Prätorius. Frankfurt, Boselli, 1868 (10 Sgr.)

A. T. Bledsoe: The Philosophy of Mathematics. Philadelphia, Lippincott. 1868 (5 D.)

P. J. Boecker: De statu justitiae originalis ac de peccato originali quae disserit St. Thomas Aquinas. Cöln, Schwann, 1868 (10 Sgr.)

H. Böhmer: Die Sinneswahrnehmung in ihren physiologischen und psychologischen Gesetzen. Eine physiologische Grundlage der Anthropologie. Erlangen, Enke, 1868 (4 Thlr. 2 Sgr.)

Prof. Bonatelli a Conte Mamiani: Due opuscoli filosofici. Persiceto; Tip. Giambattistelli, 1868.
— — —: La Psichologia nel sistema della scienza. Prolusione letta etc. Torino, Borgarelli, 1868.
F. Bouillier: Histoire de la philosophie cartésienne. 3 me édition. 2 vols. Paris, Delagrave, 1868 (14 Fr.)
— — —: Analyse des ouvrages de philosophie du baccalauréat. Complétées par Ferraz. Paris, Durand, 1868 (3 ½ Fr.)
J. P. Brown: The Dervishes, or, Oriental Spiritualism. London, Trübner, 1868 (14 Sh.)
H. Carle: La libre conscience. Revue philosophique, scientifique et littéraire, organe de l'Alliance religieuse universelle. Paris, 1868 (10 Fr. un an.)
J. Chalmers: The Speculations on Metaphysics, Polity, and Morality of the „Old Philosopher" Lau-Tsze. Translated from the Chinese. With an detroduction. London, Trübner, 1868.
A. Chassang: Le spiritualisme et l'idéal dans l'art et la poésie des Grecs. Paris, Didier, 1868 (6 Fr.)
M. de Cupély (Abbé): Esprit de la Philosophie scolastique. 2 vols. Paris, Hachette, 1868.
F. Delpino: Pensieri sulla biologia regetale, sulla tassonomia, sul valore tassonomico dei caratteri biologici. Pisa, 1868 (2 ½ L.)
M. H. Deschamps: Recherches sur les générations spontanées et sur la matière, ses propriétés et ses lois. Paris, Leiber, 1868 (2½ Fr.)
M. Dessauer: Spinoza und Hobbes. Begründung ihrer Staats- und Rechtstheorien durch ihre philosophischen Systeme. Breslau, Schletter, 1868 (10 Sgr.)
C. Dollfuss: De la nature humaine. Paris, Baillière, 1868 (5 Fr.)
F. Duchassing: La religion rationelle. Paris, Lévy, 1868 (3 ½ Fr.)
J. M. C. Duhamel: Des méthodes dans les sciences de raisonnement. Partie. III. Paris, Gauthier, 1868 (7½ Fr.)
E. Eberhard: Die aristotelische Definition der Seele und ihr Werth für die Gegenwart. Berlin, Adolf, 1868 (10 Sgr.)
A. Ehrlich: De judicio ab Aristotele de republica Platonica facto. Inaugural-Dissertation. Halle 1868.
P. J. Elvenich: Die Beweise für das Daseyn Gottes nach Cartesius. Zur Jubelfeier der Rheinischen Fr. Wilh. Univers. 2c. Breslau, Aderholz, 1868.
G. Engel: Die Idee des Raums und der Raum. Eine philosophische Abhandlung. Berlin, Hertz. 1868 (12 Sgr.)
A. Engelken: Der Mensch, sein Geist und dessen Entwickelung für die Unsterblichkeit. Reichenbach, Kuh, 1868 (10 Sgr.)
R. Fellowes: The Religion of the Universe; with Consolatory Views of a Future State etc. Third edition, revised with Additions etc. London, Williams, 1868 (6 Sh.)
J. G. Fichte: The Science of Knowledge. Translated from the German by E. A. Kroeger. Philadelphia, Lippincott, 1868 (2 D.)
P. Fiore: Nouveau droit international public. Traduit de l'Italien, annoté etc. par P. Pradier-Fodéré. T. I. Paris, Durand, 1868 (14 Fr.)
F. Fiorentino: Pietro Pomponazzi. Studi storici su la Scuola Bolognese Padovana del secolo XVI. Firenze, Münster; 1868 (27 Sgr.)
C. Flammarion: Dieu dans la nature. 2e édition. Paris, Didier, 1868 (4 Fr.)
L. Flentje: Das Leben und die todte Natur. Eine Streitschrift gegen die materialistischen Ansichten vom Leben, insbesondere gegen die bezüglichen Lehren Virchow's, vom naturwissenschaftlichen Standpunkt. Cassel, G. Wigand, 1868 (15 Sgr.)

A. Garcia: Della rigenerazione dell' uomo per la scienza e per la conoscenza de' suoi diritti. Milano, 1868 (3 L.)

A. de Gasparin: La Liberté morale. Paris, Lévy, 1868 (6 Fr.)

L. Geiger: Ursprung und Entwickelung der menschlichen Sprache und Vernunft. Erster Band. Stuttgart, Cotta, 1868 (2 ℛ 16 Sgr.)

L. George: Die Logik als Wissenschaftslehre. Berlin, Reimer, 1868 (2 ℛ 25 Sgr.)

C. Gouraud: Les destinées de l'inégalité entre les hommes. Paris, Libr. internationale 1868 (3 Fr.)

M. Gratacap: Théorie de la mémoire. Paris, Durand, 1867 (3 Fr.)

A. Gratry: La morale et la la Loi de l'histoire. 2 vols. Paris, Douniot, 1868 (12 Fr.)

— — —: Philosophie. Logique. 5me édition. 2 vols. Ibid. 1868 (12 Fr.)

G. Grote: Review of the Work of J. St. Mill, entitled „Examination of Sir W. Hamilton's Philosophy." London, Trübner, 1868 (3½ Sh.)

M. Guizot: Méditations sur la religion chrétienne dans ses rapport avec l'état actuel des sociétés et des esprits. Paris, Lévy (Leipzig, Brockhaus) 1868 (1⅓ ℛ)

A. von Gyra: Der neueste monistische Materialismus im Widerstreit mit dem neueren philosophischen Realismus. Ein offenes antikritisches Sendschreiben an die Herren F. G. T. Allihn u. Ziller, Herausgeber der Zeitschrift für exacte Philosophie ꝛc. Wien, Gerold, 1868 (6 Sgr.)

G. Hagemann: Logik und Noetik. Ein Leitfaden für akademische Vorlesungen und zum Selbstunterricht. Münster, Russel, 1868 (20 Sgr.)

J. G. Hamann's Briefwechsel mit Friedr. Heinrich Jakobi, mit Vorwort und Anmerkungen herausgegeben von Dr. C. H. Gildemeister. Leben und Schriften J. G. Hamanns, des Magus im Norden, 5ter Band. Gotha, Perthes, 1868 (3½ ℛ)

E. v. Hartmann: Ueber die dialektische Methode. Historisch-kritische Untersuchungen. Berlin, Duncker, 1868 (20 Sgr.)

Hiervan: Vervolg op het Werk, getiteld: Over de Werking der Natuurwetten op zedelijk gebied, benevens over de overeenkomst der Zedelijke en Stoffelijke Natuurverschijnselen. Amsterdam, Loman, 1867.

F. Hoffmann: Ansprache an die Verehrer und Freunde der Baaderschen Philosophie in den Staaten Europas und den vereinigten Staaten Amerikas. Erlangen, Deichert, 1868 (7½ Sgr.)

A. Jaques, J. Simon et E Saisset: Manual de Filosofia. Paris, Hachette, 1868 (6 Fr.)

G. Kanngießer: Die Stellung Moses Mendelssohn's in der Aesthetik. Frankfurt, Boselli, 1868 (12 Sgr.)

W. Kaulich: Ueber die Möglichkeit, das Ziel und die Gränzen des Wissens. Ein Beitrag zur Erkenntnißtheorie (Aus d. Abhandl. d. k. Böhm. Gesell. der Wissens. VI S. I. Bd.) Prag, Lehmann, 1868 (15 Sgr.)

G. Kloth: Ueber Materialismus, mit besonderer Berücksichtigung der Angriffe Dr. K. Vogt's auf die Religion. Aachen, Jacobi, 1868 (5 Sgr.)

A. v. Kremer: Geschichte der herrschenden Ideen des Islams. Der Gottesbegriff, die Prophetie und die Staatsidee. Leipzig, Brockhaus, 1868 (3 ℛ)

J. Labbé: La Conscience. Paris, Libr. internat. 1868 (3½ Fr.)

H. Langenbeck: Ueber das Geistige nach seinem ersten Unterschiede vom Psychischen im engeren Sinne. Berlin, Nicolai, 1868 (7½ Sgr.)

A. Laugel: La Voix, l'Oreille et la Musique. Paris, Baillière, 1868.

G. Lebrocquy: Voltaire peint par lui-même, Conférences etc. Namur, Wesmael, 1868 (1½ Fr.)

J. Leitch: Ethics of Theism. A Criticism and a Vindication. Edinburgh, Elliot, 1868 (12½ Sh.)

C. Lesley: Man's Origin and Destiny. London, 1868 (10½ Sh.)

F. Liebetrut: Vom Schönen und vom Schmuck. Gotha, Schloeßmann, 1868 (24 Sgr.)

G. A. Lindner: Das Problem des Glücks. Psychologische Untersuchungen über die menschliche Glückseligkeit. Wien, Gerold, 1868 (1 Thlr. 10 Sgr.)

E. Löwenthal: Monatschrift für Forschung und Kritik im Bereiche der drei weltlichen Facultäten. Organ der Cogitanten-Akademie. 12 Hefte. Dresden, Wartig, 1868 (4 Thlr.)

Zur Logik. 3: Die Form der verneinenden Sätze. Grimma, Heun, 1868 (4 Sgr.)

F. Lucas: Le procès du Matérialisme, etude philosophique. Paris, Didier, 1867 (3½ Fr.)

J. G. Macvicar: Sketch of a Philosophy. Part. II. London, Williams, 1868 (3½ Sh.)

E. J. Marey: Du mouvement des fonctions de la vie. Leçons faites etc. Paris, Baillière, 1868 (10 Fr.)

J. Martineau: Essays, Philosophical and Theological. London, Trübner, 1868 (10½ Sh.)

T. H. Martin: Galilée, les droits de la science et la méthode des sciences physiques. Paris, Didier, 1868 (3½ Fr.)

H. Martins: Aphorismen. Ein Buch der Weisheit und Wahrheit. Dresden, Jänike, 1868 (1 Thlr. 7½ Sgr.)

P. Mata: De la libertad moral, o libro albedrio. Cuestiones fisico-psichologicas etc. Madrid, Bailly (Paris, Brachet), 1868 (9 Fr.)

H. Maudsley: The Physiology and Pathology of the Mind. Second edition, revised. London, Macmillan, 1868 (16 Sh.)

A. Maugeri: Corso di Lezioni di Filosofia razionale, ossia sistema psiche-ontologico. Vol. III. Catania, 1868 (4 L.)

St. Mill et la philosophie positive. Traduit de l'Anglais. Paris, Baillière, 1868 (2½ Fr.)

V. Molinari: Istituzioni d'educazione secondo la filosofia. Parma, 1868.

Montaigne's Essays. Edited, compared and annotated by the Author of „Gentle Life." London, Low, 1868 (6 Sh.)

M. Montaigne. Essais. 2 vols. Paris, Hachette, 1868 (2 Fr.)

F. W. Neumann-Hartmann: Der Glaube der Vernunft wider die materialistische Irrlehre. Ein Versuch zur Verständigung. Erlangen, Neumann, 1868 (8 Sgr.)

P. Nocito: Prolegomeni alla Filosofia del Diritto giudiziario penale e civile, riscontrato con le vigenti leggi. Siena, 1868 (5 L.)

F. Nourrisson: Tableau des progrès de la Pensée humaine depuis Thalès jusqu' à Hégel. 4me édition. Paris, Didier, 1868 (4 Fr.)

W. Oehlmann: Die Erkenntnißlehre als Naturwissenschaft, eine Einleitung in die Philosophie auf der Basis der naturwissenschaftlichen Psychologie. Cöthen, Schettler, 1868 (1 Thlr.)

A. v. Oettinger: Die Moralstatistik und die christl. Sittenlehre. Versuch einer Social-Ethik auf empirischer Grundlage. 1ter Theil: Die Moralstatistik. 1te Hälfte: Geschichtliches und Methodologisches. Erlangen, Deichert, 1868 (1 Thlr. 12 Sgr.)

E. Olawsky: Die Vorstellungen im Geiste des Menschen. Berlin, Dümmler, 1868 (20 Sgr.)

G. Pauthier: Les quatre livres de philosophie morale et politique de la Chine. Traduits du Chinois. Paris, Charpentier, 1868 (3 Fr.)

G. Pennetier: L' origine de la Vie. Ouvrage illustré etc. Paris, Rothschild, 1868 (3 Fr.)

E. R. Pfaff: Das Traumleben und seine Deutung nach den Principien der Araber, Perser, Griechen ꝛc. Leipzig, Denike, 1868 (22½ Sgr.)

A. Pierson: Schoonheidszin en Levenswijsheid. Arnhem, Thieme, 1868 (90 C.)

M. F. Pillon: L' année, philosophique, études critiques sur le mouvement des idées générales dans les divers ordres de connaissances. St. Cloud, 1868 (5 Fr.)

E. Poitou: Portraits littéraires et philosophiques. Paris, Charpentier, 1868 (3½ Fr.)

M. Prat: De la destinée de l'homme sur la terre. Paris, Librairie internat. 1868 (3½ Fr.)

G. Prisco: Lo Hegellianismo, considerato nel suo svolgimento storico e nel suo rapporto con la scienza. Napoli, 1868 (3 L.)

R. Quaebicker: Lockii et Leibnitzii de cognitione humana sententiarum inter se oppositarum disquisitio comparativa. Inaugural-Dissertation. Halle, 1868.

F. Ravaisson: La Philosophie en France au XIXme siècle. Paris, Hachette, 1868 (3 Fr.)

Dr. Recht: Das Entwickelungsgesetz der Natur. Münster, Mühlthaler, 1868 (18 Sgr.)

H. Rigault: Conversations litéraires et morales. 3me édition. Paris, Charpentier, 1868 (3½ Fr.)

H. A. Rinne: Materialismus und ethisches Bedürfniß in ihrem Verhältniß zur Psychologie. Braunschweig, Vieweg, 1868 15 Sgr.)

C. L. Robertson and H. Mandsley: The Journal of Mental Science. No. LXVI, July 1868. London, Churchill, 1868 (3½ Sh.)

G. N. Roggero: Storia della filosofia da Cartesio a Kant. Torino, 1868.

K. Rosenkranz: Hegel's Naturphilosophie und die Bearbeitung derselben durch den Italienischen Philosophen A. Vera. Berlin, Nicolai, 1868 (1 Thlr.)

M. Rommelaere: Etudes sur J. B. Helmont. mémoire couronné par l'Académie royale de Médecine de Belgique. Bruxelles, 1868 (2 Thlr. 10 Sgr.)

A. Rosmini-Serbati: Principj della scienza morale e storia comparativa e critica de' sistemi intorno al principio della morale. 3 edizione. Vol. I. Torino, 1868.

C. Sanseverino: Elementa philosophiae Christianae cum antiqua et nova comparatae. Vol. III. Pars I. Neapoli, Detken, 1868 (3 L.)

J. A. Scartazzini: Giordano Bruno, ein Blutzeuge des Wissens. Vortrag. Biel, Steinheil, 1868 (9 Sgr.)

W. Schacht: Kritisch-philosophische Aufsätze. Heft I: Herbart und Trendelenburg. Aarau, Christen, 1868.

A. Schaeffer; De la bonté morale, ou Esquisse d'une Apologie du Christianisme. Précedée d'une lettre de M. de Laboulaye. Coulommiers, 1868 (3½ Fr.)

J. Schill: Gott und die Welt. I. Gott und die Natur. II. Gott und der Mensch. Philosophische Abhandlung. Gladbach, Hoster, 1868 (18 Sgr.)

G. Schmidt: Ueber das Wesen der Sittlichkeit im antiken und im christlichen Sinne. Sondershausen, Eupel, 1868 (6 Sgr.)

J. H. Scholten: Geschichte der Religion und Philosophie. Ein Leitfaden. Aus dem Holländischen nach der 3ten Auflage mit Genehmigung des Verf. übersetzt von Dr. E. R. Redepenning. Elberfeld, Friderichs, 1868 (1 Thlr. 20 Sgr.)

L. Schrader: Der politische Eid. Eine ethische Studie. Kiel, Maack, 1868 (12 Sgr.)

E. Schürer: Schleiermachers Religionsbegriff und die philosophischen Voraussetzungen desselben. Inaugural-Dissertation. Leipzig, Hinrichs, 1868 (12 Sgr.)

J. Thairp: Studies in Poetry and Philosophy. London, 1868 (6 Sh.)

C. Siegfried: Spinoza als Kritiker und Ausleger des Alten Testaments. Ein Beitrag zur Geschichte der alttestamentlichen Kritik und Exegese. Berlin, Calvary, 1868 (20 Sgr.)

A. Silvestri: Il Progresso e le sue leggi. Palermo, 1868.

J. Spedding: Letters and Life of Francis Bacon. Newly collected and arranged with a Commentary. Vol. III and IV, with Portrait. London, Longmans, 1868.
H. Spencer: Essays. New Series. London, Williams & Norgate, 1868 (10 Sh.)
— — —: Social Statics; or the Conditions essentil to Human Happiness specified and tho first of them developed. London, Williams, 1868 (10 Sh.)
A. Spir: Andeutungen zu einem widerspruchslosen Denken. Leipzig, Findel, 1868 (6 Ngr.)
Théologie et Philosophie. Compte-rendu des principales publications scientifiques à l'étranger sous la direction de E. Dandirau. Basel, Georg, 1868 (4 Hefte 3⅓ Thlr)
C. A. Thilo: Ueber Schopenhauers ethischen Atheismus. Separatabdr. aus d. Ztschr. f. exacte Philos. Leipzig, Pernitzsch, 1868 (12 Ngr)
St. Thomas d'Aquin: Nouvelle tradition etc. avec des notes scientifiques sur les questions qui l'exigent etc. par l'abbé J. Carmagnolle. T. XX. Draguignan, 1868 (8 Fr.)
J. Tissof: L'imagination, ses bienfaits et ses égarements, surtout dans le domaine du merveilleux. Paris, Didier, 1868 (7½ Fr.)
H. Travis: Free-will and Law in Perfect Harmony. London, Longmans, 1868 (3½ Sh.)
A. Trendelenburg: Naturrecht auf dem Grunde der Ethik. Zweite ausgeführtere Auflage. Leipzig. Hirzel, 1868 (4 Thlr)
F. Ueberweg: Grundriß der Philosophie von Thales bis auf die Gegenwart. 3ter Theil. Die Neuzeit. 2te Auflage. Berlin, Mittler, 1868 (1 Thlr 26 Ngr)
— — —: Dasselbe. Zweiter Theil: Die mittlere oder patristische und die scholastische Zeit. Dritte, verbesserte und mit einem Philosophen- und Litteraturen-Register vermehrte Auflage. Ebd. 1868 (1 Thlr 12 Ngr)
L. Vanderkindere: De la race et de sa part d'influence dans les diverses manifestations de l'activité des peuples. Bruxelles, Olivier, 1868 (10 Fr.)
K. Vierardt: Der Zeitsinn. Nach Versuchen. Tübingen, Laupp, 1868 (1 Thlr)
C. St. Wake: Chapters on Man: embracing (inter alia) the Outlines of a Science of Comparative Psychology and an Examination of the Hypothesis of Material Evolution. London, Trübner, 1868 (7½ Sh.)
J. Weil: Philosophie religieuse de Lévi Ben Gerson. Paris, Ladrange, 1868 (5 Fr.)
C. White: Swedenborg's Life and Writings. London, 1868 (12½ Sh.)
A. D. Wiegand: Das zweite Buch des platonischen Gottesstaats oder: Plato's eigene Ansicht vom Wesen der Gerechtigkeit, ihre Nachweisung etc. Worms, Rahke, 1868 (7½ Ngr)
L. Wittmann: Erziehung und Unterricht bei Plato. Thl. I. Gymnasial-Programm, Gießen, 1868.
R. S. Wyld: The World as Dynamical and Immaterial; and the Nature of Perception. Edinburgh, Oliver, 1868.
E. Zeller: Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwickelung. 2te Aufl. 3ter Theil: Die nacharistotelische Philosophie. 2te Hälfte. Leipzig, Fues, 1868 (4 Thlr 20 Ngr)
E. Zeller: Socrates and the Socratic Schools. Translated from the German etc. by the Rev. O. J. Reichel. London, Longmans, 1868 (8½ Sh.)
F. F. Zyro: Das Wesen und das Verhältniß der religiösen und sittlichen Ideen im Lichte der Wissenschaft. Vortrag. Berlin, Huber, 1868 (6 Ngr)

Druck von Ed. Heynemann in Halle.





